

DIRECTORIO









Encartes, año 7, núm 13, marzo-agosto 2024, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434, y El Colegio de San Luís, A. C., Parque de Macul, núm. 155, Fracc. Colinas del Parque, San Luis Potosi, México, Tel. (444) 811 01 01. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.



CONTENIDO

Vol. 7, núm. 13, marzo-agosto 2024
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999


ENCARTES
revista digital multimedia



RESEÑAS CRÍTICAS



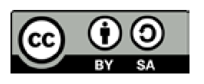
EDITORIAL
UN NÚMERO DEDICADO A LA SONORIDAD

El número 13 de la revista *Encartes* está dedicado a un dosier que tiene como tema central los paisajes sonoros. Es un hecho que no hay fiesta sin sonido y que la sonoridad siempre acompaña las tradiciones; sin embargo, lo novedoso es la especial atención que esta sonoridad ha cobrado tanto en la antropología como en la sociología y la geografía. Este interés no se limita a reconocer sus efectos vividos emocionalmente, sino a atender la manera como las producciones culturales sensoriales son capaces de transformar un territorio. De ello, precisamente, trata el concepto de paisajes sonoros. El reconocimiento del acto sonoro es muy importante para captar los sentidos culturales capaces de tornar los usos de los espacios y de originar nuevos territorios. En este número reafirmamos la valoración de lo sensorial al destacar el estudio de los actos sonoros como actos comunicativos con agencia para transformar la experiencia sensitiva y de lugar a través de la recreación de paisajes rituales.

El **Dosier** fue coordinado por Miguel Olmos Aguilera y en él participan Fidel Camacho, Xilonen María del Carmen Luna Ruiz, Mónica Bayuelo, Madison Ree Koen y José Juan Olvera. Los distintos artículos que componen esta sección evidencian que la música puede generar y transformar distintas escenas en un mismo espacio y tiempo e, incluso, producir distintos ambientes, como ocurre en las fiestas populares. Cada escrito propone fórmulas novedosas para orientar nuevas comprensiones de estos fenómenos, como son "la racialización de la escucha", "la mitología del ruido", "la frontera sónica" y "la creación sonora de una comunidad".

La música, los cantos, los pasos o el ruido de los cohetes se utilizan para transformar súbitamente el escenario de un lugar. La música pue-

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 marzo-agosto 2024, pp. 1-3
https://encartes.mx





de situarnos o transportarnos a uno u otro lado de la frontera nacional dividida por un extenso muro. El cambio abrupto de cantos religiosos a los ritmos de una banda norteña puede transformar el sentido de una misma ritualidad que pasa de lo sagrado al baile profano (como de hecho sucede con frecuencia). Este apartado se engalana con la fotografía de portada *Trío Nuevo Consentido*, de la comunidad de Piedra Grande, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, durante el costumbre en homenaje a Xümpho Dêhë, la sirena dueña del agua (febrero de 2024), cortesía de Carlos Hernández Dávila, quien es a la vez un excelente etnógrafo y fotógrafo. La imagen captada es la de un ritual que transforma el espacio ordinario en un paisaje sagrado. Sin duda, la música se deja sentir en esta imagen.

La sección **Realidades** está integrada por tres artículos. El primero es de la autoría de Eduardo Menéndez, uno de los antropólogos más reconocidos en el campo de la antropología médica, quien contribuye en este número con el siguiente título: "Medicina tradicional: ¿dónde están la vida, los sufrimientos, las violencias y las mortalidades en los pueblos originarios?". Por su parte, Isaac Vargas González nos adentra en el tema de las estrategias de visibilidad que efectúan los familiares de los desaparecidos con el artículo: "La búsqueda. Siguiendo huellas metafóricas en un margen urbano". El análisis de las fotografías es también importante en el artículo de Luis Bedoya: "Regímenes escópicos de una nueva guerra: las fotografías de mareros en la nota roja de la posguerra guatemalteca".

Encartes multimedia nos ofrece dos productos audiovisuales: un documental de Hugo José Suárez que combina la crónica con la fotografía para recrear "Imágenes de la fe. Sociología visual de la colonia Condesa en la Ciudad de México"; y otro de Claudia Lora Krstulovic: "El video en la investigación de dos danzas amefricanas: la samba y la rumba". Ambos trabajos muestran la relevancia de las metodologías audiovisuales, el primero en torno a la sociología urbana y el segundo para la etnología.

En la sección **Entrevistas**, Renée de la Torre conversa con Claudio Lomnitz sobre su trayectoria multifacética como antropólogo y como intelectual; y Arturo Reynoso entrevista al historiador Serge Gruzinski para entender los inicios de la globalización en el pasado colonial.

El apartado **Discrepancias** nos invita a la reflexión crítica sobre la manera de pensar la relación entre los seres humanos y la naturaleza. El debate fue coordinado por Susana Herrera Lima, quien convocó a Yolanda Massieu, Anthony Goebel y Eleonora Rohland a dialogar en tor-

no al siguiente tema: "¿Desde dónde pensar y subvertir el Antropoceno? Pensamiento latinoamericano y antropocenos alternativos".

Por último, incluimos tres reseñas de novedades editoriales: José Manuel Valenzuela escribe sobre el libro que coordinó Sarah Corona Berkin acerca de la horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento; Ofelia Woo presenta el libro de Manuela Camus titulado *Circulación de vidas precarizadas*; y Andrés Fábregas Puig comenta los aportes del libro colectivo editado por Eduardo Zárate: *Comunidades, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI*.

Este número de *Encartes* cumple con la misión trazada de promover y divulgar nuevos abordajes de la realidad sociocultural contemporánea y que son parte de las airadas discusiones que se libran en el ámbito de las ciencias socioculturales. Asimismo, deseamos llegar más allá de la academia para que los escritos presentados tengan repercusiones fuera de las instituciones dedicadas a la investigación. Celebramos, también, el reconocimiento que obtuvimos para ser parte de Redalyc, una importante indexadora que nos permite mejorar los índices de citación de los artículos, con la que, además, compartimos la visión de producir y difundir ciencia abierta para América Latina.

Renée de la Torre
Editora





DOSIER

EL PAISAJE SONORO EN LA CULTURA

THE SOUND LANDSCAPE IN CULTURE

Miguel Olmos Aguilera*

Actualmente, los estudios del paisaje sonoro, la escucha y el sonido en el sentido más amplio han tenido particular relevancia en el medio académico; gracias, por un lado, a las reflexiones de los pioneros como Schafer (1979) y Truax (2001), pero también a las investigaciones más recientes realizadas por destacados investigadores del sonido en distintos países, entre ellos Augoyard (1995), Le Breton (1997 y 2006), Small (1999), Sterne, (2012), Simmel (2014), Chion (2018), Feld (2013) y Antebi *et al*. (2005), sólo por mencionar algunos. Desde disciplinas como la antropología, la música, la historia, la sociología, la comunicación, la física, la acústica, el diseño, la arquitectura, el urbanismo o el patrimonio sonoro, los estudios del sonido y de la escucha se han popularizado en México[1] y América Latina, como lo demuestran Seeger, (2015), Domínguez (2007 y 2019), Chamorro (2010), Larson (2017), Ochoa (2014), Bieletto (2021) y Brabec de Mori, Lewy y Garc (2015). Entre otros temas, la movilidad humana y la sonoridad cultural han ocupado un espacio particular en los estudios sonoros. Dichos trabajos incluyen las cualidades sonoras, musicales, afectivas y significativas de los migrantes que cambian de residencia y de cultura (Olmos, 2020).

[1] En México, entre 2022 y 2023, fueron organizados al menos diez concurridos eventos de investigación académica en importantes universidades y centros de investigación, en los que el sonido figuraba en primer plano en sus programas. Esto es un indicador de la fortaleza que la temática ha adquirido en los últimos cinco años.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 5-15
Recepción: 29 de noviembre de 2023 ▯ Aceptación: 9 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





La relevancia de los estudios sonoros se debe, entre otras razones, a que el sonido es un fenómeno inmanente a la materia. Todo objeto en el universo es susceptible de poseer cualidades acústicas. Por lo tanto, la manera de expresar y experimentar las cualidades sonoras del paisaje y de los objetos nos evoca al mismo tiempo las cualidades de la cultura y de los individuos involucrados en la expresión sonora. Además, en las ciencias sociales los estudios sonoros han sido una herramienta sutil, pero fundamental en la investigación etnográfica, la cual es una especialidad metodológica que contribuye al análisis de la sociedad y la cultura a través de las expresiones acústicas y del lenguaje (Feld, 2013; Augoyard y Torgue, 1995).

El sonido es un componente paradójicamente poderoso y efímero entre las diferentes sociedades del planeta. Su estudio y estética decantan tanto la belleza de las expresiones artísticas, como las contradicciones y amenazas de las sociedades contemporáneas (Chornik, 2014; Szendy, 2010). El fenómeno sonoro adquiere su notoriedad y su complejidad en la cultura a partir de la producción humana y el sentido social que se le otorga. En este contexto, la estética del sonido nos reenvía al contenido emocional de la percepción auditiva. Por ello se hace imprescindible analizar el sentido de lo "sentido" de la representación acústica. Es decir, confrontarse con la lógica sensible de la producción sonora a partir de sus significados sociales y culturales. Así, la gran orquesta de los objetos y los sujetos de la cultura son configurados a partir de su paisaje cultural que a su vez moldea el paisaje sonoro.

Toda expresión acústica se encuentra situada en un espacio geográfico, tanto el emisor del sonido como el perceptor o escucha se sitúan en espacios precisos del entorno cultural, y por consecuencia en el interior del paisaje sonoro. Aun cuando fijemos la atención auditiva en un punto preciso, somos resonadores del mismo fenómeno que escuchamos. De modo tal que el paisaje sonoro se compone de las expresiones musicales y de los sonidos de todos los entornos.

Ahora bien, desde la concepción cultural humana, o de los propios sonidos de la naturaleza no humana, las producciones sonoras son susceptibles de ser organizadas musicalmente a través del talento del artista, inserto en un espacio específico en relación directa con la experiencia cultural sonora en la que se ha formado. El paisaje sonoro posee componentes estéticos que fundamentan la cognición polisensorial de las grandes urbes,

de las comunidades indígenas, de los ranchos, de los grupos humanos o de los pueblos migrantes que se mueven de un lugar a otro.

En la cultura aural, la música y las expresiones sonoras actúan como ejes estructurantes de la creatividad estética. El paisaje sonoro está constituido por expresiones aurales de la ecología urbana y de las músicas diversas. Cada contexto posee un conjunto de sonidos que le otorgan identidad, y nos remiten a la ontología del "otro" y a las transformaciones culturales de una sociedad. Por esta razón el ser humano palpita con el universo y resuena a través de los sonidos producidos por otros objetos y sujetos acústicos, entre ellos, el "otro" que observa, escucha y produce sonidos. Por eso, tal como antes apuntamos, podemos decir que dentro de las expresiones sonoras producidas, gracias a la acústica de los entornos y a la creación humana, se encuentra la música como una de las creaciones acústicas más elaboradas del género humano cuyos sujetos se desempeñan como resonadores del universo.

El ser humano ha sabido recrear el sonido para desarrollar y cultivar sus capacidades lúdicas, festivas y ceremoniales de sus entornos y sus paisajes. Sin embargo, esta gran cualidad de elaboración acústica y capacidad de escucha serían nada sin la gran capacidad estética desarrollada por la cultura. Gracias a la escucha cultural, el hombre es capaz de expresar su mundo subjetivo y establecer comunicación con seres del mundo divino y terrenal más allá de su humanidad. Un ejemplo de lo anterior es demostrado por Camacho (2023) en el artículo de este número, en el que los instrumentos musicales y los hombres dialogan en un mundo mítico en el cual se originan algunos de los referentes simbólicos del goce e identidad cultural del pueblo yoreme.

En otro contexto se encuentra a la ciudad en donde confluyen múltiples señales sonoras: automóviles, gritos, máquinas y una gran cantidad de "ruidos" –entendiendo estos como la emisión de señales sonoras que interfieren entre mensajes de comunicación, los cuales provocan aversión tanto a su sonido como a las fuentes sonoras–. Por lo tanto, la ciudad es proclive a "contaminar" el ambiente en términos sonoros, con lo cual se evidencian las distintas formas de organización sociocultural del sonido[2] (Domínguez, 2014).

[2] El sonido no solo es contaminante cuando su emisor está, como lo establece la Organización Mundial de la Salud, por encima de los 70 decibeles, sino que existen timbres





De acuerdo con Truax (2001), los paisajes sonoros hacen referencia al entorno auditivo y a la colección de sonidos que nos rodean en una ubicación o entorno particular al ser considerados como significativos para una "comunidad sonora" (o de escucha) y que también definen su identidad. La definición de Truax sobre el paisaje sonoro está en sintonía con la elaborada por Schafer (1979):

> El paisaje sonoro es nuestro entorno sonoro, la variedad siempre presenta ruidos, agradables y desagradables, fuertes y suaves, escuchados o ignorados, con los que todos vivimos. En estos tiempos en que el mundo sufre una sobrepoblación de sonidos, particularmente de sonidos tecnológicos, el tema del sonido se está poniendo de moda para la discusión y el estudio. Es necesario que cualquier persona cuyo interés haya sido estimulado tenga una comprensión clara de qué es el sonido, cómo funciona y cómo se mide (Truax, 2012: s.p.).[3]

Para el padre de los estudios del paisaje sonoro, Murray Schafer (1979), compositor, ecólogo acústico y fundador del *World Soundscape Project* a finales de la década de 1960 y principios de la década de 1970, los paisajes sonoros pueden analizarse de diversas formas, identificando al menos tres componentes: el sonido tónico, o clave sonora (*keynote*), las señales sonoras y las marcas (hitos, o huellas) sonoras.

Si bien el paisaje sonoro agrupa un conjunto de manifestaciones acústicas, existen entornos sonoros que pueden incluir diversas fuentes de emisión acústica. Como antes se comentó, es bien conocido que el sonido es perceptible gracias a las ondas sonoras que emite la materia en vibración. Por consiguiente, todo objeto físico posee en principio cualidades sonoras y depende de sus materiales y de su ejecución el tipo de ondas que reproduzca tanto en su altura como en su intensidad. Al conjunto de emisiones sonoras de objetos producidos a raíz de una intención vinculada con las expresiones humanas es posible denominarla como sonoridad cultural. Dicho esto, definimos la sonoridad cultural, en términos colectivos, como

---

sonoros que se elaboran tanto de manera individual como colectiva que resultan insoportables para determinada población.

[3] Traducción propia.



expresiones aurales que nos permiten distinguir distintas dimensiones de la cultura.

En su programa *The World Soundscape Project*, sobre el ambiente sonoro a escala mundial, Schafer incluye los sonidos de los ecosistemas del planeta, los cuales estaban más próximos a la ecología acústica; sonidos que en otros contextos culturales, como el urbano, formaban parte de la inmensidad sonora. En este sentido, el padre del paisaje sonoro nos remitía tanto a los paisajes indómitos en donde la intervención de la mano del hombre había sido prácticamente nula, como a los sonidos urbanos creados intencionalmente por la cultura humana. Desde la perspectiva ecológica, cada ecosistema incluía a los seres vivos que lo habitaban. De acuerdo con Schafer (1979: 55), cada ecosistema poseía una acústica específica que entraba en armonía con los sonidos que producían la geografía, la geología y el conjunto de seres vivos tales como las aves, los insectos o los mamíferos.[4]

Por otro lado, en el ámbito estrictamente cultural existen sonidos que fueron creados con una intención sensible y que fueron organizados cultural y estéticamente para tener un fuerte impacto en nuestros sentimientos artísticos, me refiero a los sonidos musicales, los cuales desde siempre han formado parte del hombre en su devenir histórico. La música, al ser una compleja elaboración sonora, es producida con una intención estética directa y ha sido elaborada teniendo como dimensión principal al paisaje sonoro que, en tanto contexto, nutre la creatividad de los artistas sonoros.

En general, el análisis del sonido más allá de las ondas sonoras y de su materialidad, el desmenuzar sus partes, sus fuentes y sus motivos, nos permite aproximarnos a la dimensión sensible de la cultura. No obstante, hay que recordar que los fenómenos aurales no aparecen aislados del paisaje natural, así como el paisaje sonoro no está desligado de la vida cultural de las sociedades urbanas o de las sociedades de tipo tradicional, en donde el oído está inexorablemente articulado con otros sentidos como el olfato, el gusto, el tacto o los movimientos. De este modo encontramos que

[4] Posterior a la publicación del libro *El paisaje sonoro*, se realizaron diversas instalaciones sonoras que mostraban los sonidos del mar, la tundra, de los bosques, del desierto, de la selva, de las montañas o de la sabana. Destaca la exposición que Krause (2012) presentó en diversos espacios artísticos, en particular la realizada en la Fondation Cartier de la ciudad de París en el año de 2016 (disponible en https://www.legrandorchestredesanimaux.com/en, ver tambiénhttps://www.fondationcartier.com/en/online-projects/mini-site



la acústica y la antropología de los sentidos están íntimamente vinculadas con el análisis de los procesos cognitivos sensoriales en los que la cultura del individuo tiene un rol fundamental (Le Breton, 2006; Candau y Le Gonidec, 2013).

Los artículos que integran este número temático de la revista *Encartes* fueron escritos por investigadores que participaron en el proyecto *Paisaje sonoro, música, ruidos y sonidos de las fronteras*, realizado en Tijuana a finales del 2022. Algunos de los investigadores participantes también se integraron a proyectos anteriores realizados en el COLEF sobre la música y los procesos de modernidad. Sin embargo, en esta ocasión la temática fue dirigida al sonido, la música y los procesos de escucha desde la cultura. De tal manera que los escritos derivados de este proyecto no solamente se enfocan en el sonido, sino también en la escucha, lo cual es un binomio conceptual indispensable para pensar los procesos sonoros y constituyen categorías fundamentales para los procesos culturales, análogos a la oposición identidad y alteridad, en el entendido de que no es posible analizar una sin la presencia de la otra.

Tal como lo explicamos más arriba, el sonido y la música, aunque son construcciones distintas, para el caso de la música no es posible analizar su entorno creativo sin la presencia de las partes sonoras. En este orden de ideas el artículo de Olmos y Cohen, titulado "La creación sonora de la comunidad jaranera: reflexiones sobre la práctica del son jarocho en la frontera Tijuana-San Diego", reflexiona sobre la creación de comunidad a través de los sonidos musicales del son jarocho. En el contexto transnacional de la región fronteriza Tijuana-San Diego, este artículo analiza el sentido musical de agrupaciones transfronterizas de jaraneros aficionados al son jarocho, género musical que funge como catalizador de la formación comunitaria, misma que dialoga con el activismo migratorio en tanto alternativa de cohesión social.

Por otra parte, el artículo "La frontera sónica de los expertos ceremoniales *wixaritari*. Liminalidad para el control y protección de las lluvias", de Xilonen Luna Ruiz, construye un dispositivo de interpretación mediante el cual los *wixaritari* o huicholes escuchan a sus divinidades a través del vocablo nativo *'enierika* (escucha-escuchar). Tanto las escuchas como los sonidos míticos y metafísicos del universo ceremonial del pueblo *wixarika* solo son accesibles a través de una escucha particular que permite comunicarse con las deidades. El trabajo de Xilonen Luna Ruiz, además de analizar el

sonido en su percepción material, también construye el sentido de las representaciones simbólicas originarias de la escucha en sentido extenso, las cuales no coinciden, desde luego, con las de ondas producidas mediante los cuerpos sonoros. Dichos ejemplos provienen de la escucha y del timbre sonoro construido en la cultura y percepción sonora de los *wixaritari* o huicholes. Para ellos la dimensión material del sonido es equiparable a la dimensión sagrada. Lo que los antropólogos llamamos dimensión simbólica sonora es en realidad la elaboración de los mensajes decodificados por los intermediarios entre los dioses y los hombres, quienes median entre las fuerzas de la naturaleza y las acciones humanas a través de los distintos tipos de escuchas.

El simbolismo mítico y musical del pueblo yoreme se ve interpelado a través del análisis organológico realizado por Fidel Camacho en el artículo "Retumba la Tierra. *Ténabarim*, *koyolim* y *senaaso*. Mitología amerindia de los instrumentos musicales del Pajko'ola". En su análisis, Camacho destaca la importancia del simbolismo mítico de los instrumentos sonoros de la danza de Pajko'ola, así como la clasificación organológica de los mismos a partir de un conjunto de relaciones que, de acuerdo con el autor, evocan seres míticos extraordinarios. Con un trabajo etnográfico de varios años y con el apoyo de referencias regionales de otros pueblos vecinos y el necesario fundamento nahua, el autor echa mano de referencias tanto de pueblos del norte de México como de Mesoamérica, y analiza las narraciones relacionadas con la sonoridad instrumental y ritual de los yoremes o mayos.

Por su parte, mediante un intenso y fino trabajo etnográfico, Mónica Bayuelo expone en su artículo "Ruidos y silencios en la espera migrante: ambientes sonoros y racialización de la escucha en la comunidad haitiana en Tapachula" la metáfora del silencio como forma represiva del tránsito de migrantes haitianos en la ciudad de Tapachula. Los silencios de la migración se convierten en referentes políticos y afectivos de las personas migrantes que poseen diversas expresiones acústicas propias de su cultura de origen, pero que en el imaginario de las fuerzas represivas locales significan ruidos que invaden un espacio. La dimensión acústica cultural de la movilidad se vincula directamente con las formas de escucha a través de la cual los migrantes reconfiguran su universo subjetivo de memorias musicales y aurales. A través de los sonidos y silencios de la migración, Bayuelo da cuenta de la representación del trayecto migratorio, de la per-

cepción de sus entornos y, sobre todo, de los nuevos sonidos culturales del nuevo contexto (Bayuelo, 2021; Olmos, 2020; Ramos y Hirai, 2021).

José Juan Olvera, en la investigación titulada "La divulgación científica como ciencia, técnica y arte. El caso de 'musicaenelnoreste.mx', advierte sobre los procesos de divulgación de la ciencia a través de un sitio web. Dicho sitio se especializa en la música popular del noreste de México. Esta contribución pasaría inadvertida a no ser por la importancia de la divulgación de la ciencia en los parámetros de la evaluación científica y académica establecida actualmente por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (CONAHCIT), a través del Sistema Nacional de Investigadores, en donde en la nueva reglamentación señala que uno de los criterios fundamentales del quehacer académico es la divulgación científica de los productos de investigación. La difusión y divulgación de la ciencia asociada con las expresiones sonoras y musicales son puestas en su justo valor al difundir los sonidos musicales urbanos de Monterrey y sus alrededores mediante un sitio de divulgación e investigación científica y musical. Destaca de manera particular el gran compromiso y la complejidad para llevar a cabo este tipo de proyectos que habitualmente han sido infravalorados en la evaluación académica de pares.

Bibliografía

Antebi, Andrés *et al.* (2005). *Espacios sonoros, tecnopolítica y vida cotidiana. Aproximaciones a una antropología sonora.* Barcelona: Orquestra del Caos-Institut Català d'Antropologia.

Augoyard, Jean François y Henry Torgue (eds.) (1995). *À l'écoute de l'environnement: Repertoire des effets sonores*. Marsella : Parenthèses.

Bayuelo García, Mónica (2 de junio de 2021). "Escuchas migrantes: estrategias e implicaciones sonoras en travesías de riesgo", Revista *Nexo*s. Consultado en https://migracion.nexos.com.mx/2021/06/escuchas-migrantes-estrategias-e-implicaciones-sonoras-en-travesias-de-riesgo/ el 8 de diciembre de 2023.

Bieletto Bueno, Natalia (2021). *Ciudades vibrantes: sonido y experiencia aural urbana en América Latina*. Santiago: Universidad Mayor.

Brabec de Mori, Bernd, Mathias Lewy y Miguel García (eds.) (2015). *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos*

indígenas. Berlín: Gerbr. Mann Verlag/Ibero-Amerikanisches Institut.

Camacho, Fidel (2023). "Retumba la Tierra. *Ténabarim*, *koyolim* y *senaaso*. Mitología amerindia de los instrumentos musicales del Pajko'ola". *Encartes,* vol. 7, n*úm*. 13. doi: https://doi.org/10.29340/en.v7n13.364

Candau, Joel y Marie Bárbara Le Gonidec (2013). *Paysages sensoriels: essai d'anthropologie de la construction et de la perception de l'environnement sonore*, Lassay-Les Châteaux: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

Chion, Michel (2018). *Le son : Ouïr, écouter, observer*. París: Armand Colin.

Chamorro Arturo y Faviola Zúñiga (coords.) (2010). *Sustitutos acústicos del lenguaje verbal. Una visión interdisciplinaria de los signos audibles, parafonías y comportamientos sonoros.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Chornik, Katia (2014). "Música y tortura en centros de detención chilenos: conversaciones con un exagente de la policía secreta de Pinochet", *Resonancias* 18 (34), Santiago de Chile, pp. 111-126.

Krause, Bernie (2012). *The Great Animal Orchestra.* Nueva York: Little Brown & Company.

Domínguez, Ana Lidia (2007). *La sonoridad de la cultura. Cholula: una experiencia sonora de la ciudad.* México: Universidad de las Américas y Miguel Ángel Porrúa.

— (2014). "Vivir con ruido en la Ciudad de México. El proceso de adaptación a los entornos acústicamente hostiles". *Estudios Demográficos y Urbanos*, *29* (1), pp. 89-112. Recuperado el 8 de diciembre de 2023, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-72102014000100089&lng=es&tlng=es

— (2019). "El oído: un sentido, múltiples escuchas. Presentación del dossier Modos de escucha". *El Oído Pensante,* 7 (2), pp. 92-110 http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/oidopensante/article/view/7562 Consulta: 8 de diciembre de 2023.

Feld, Steven (2013). "Una acustemología de la selva tropical". *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 49, núm. 1, pp. 217-239.

Larson Guerra, Samuel (2017). *Pensar el sonido*. *Una introducción a la teoría y la práctica del lenguaje sonoro cinematográfico.* México: UNAM-Centro Universitario de Estudios Cinematográficos.

Le Breton, David (1997). *Du silence. Essai d'anthropologie,* París: Métailié.





— (2006). *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. París: Métailié.

Ramos Rangel, Raquel y Shinji Hirai (2021). "Paisajes sonoros de la migración. Música, emociones y consumo en los circuitos migratorios Texas-noreste de México", *Encartes*, vol. 4, núm. 8, pp. 38-65. https://doi.org/10.29340/en.v4n8.172. Consultado el 8 de diciembre de 2023.

Ochoa, Ana María (2014). *Aurality. Listening and Knowledge in Nineteenth Century Colombia.* Durham: Duke University Press.

Olmos Aguilera, Miguel (2020) "La música migrante y la movilidad artística en el paisaje sonoro de la frontera México-Estados Unidos", en Caterine Galaz, Nicolás Gissi y Marisol Facuse (eds.) *Migraciones transnacionales: inclusiones diferenciales y posibilidades de reconocimiento.* Santiago: Social-ediciones, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, pp. 287-308.

Schafer, Murray (1979). *Le paysage sonore. Le monde comme musique*. Nueva York: Lattés.

Seeger, Anthony (2015). "El oído etnográfico", en Brabec de Mori, Bernd, Mathias Lewy y Miguel García (eds.), *Sudamérica y sus mundos audibles. Cosmologías y prácticas sonoras de los pueblos indígenas.* Berlín: Gerbr. Mann Verlag/Ibero-Amerikanisches Institut.

Simmel, Georg (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización.* México: Fondo de Cultura Económica.

Small, Christopher (1999). "El musicar: un ritual en el espacio social". *Trans-Revista Transcultural de Música,* núm. 4. Consultado en https://www.sibetrans.com/trans/article/252/el-musicar-un-ritual-en-el-espacio-social

Sterne, Jonathan (2012). *The Sound Studies Reader.* Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group

Szendy, Peter. (2010). "Musique et torture. Les stigmates du son". *Poesie*, 134, pp. 83-92. https://doi.org/10.3917/poesi.134.0083

Truax, Barry (2001). *Acoustic Communication*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing.

— (2012). *The World Soundscape Project's. The Handbook for Acoustic Ecology*. Lancashire: A.R.C. Publications.



Miguel Olmos Aguilera estudió el doctorado en Etnología y Antropología Social en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Es investigador de El Colegio de la Frontera Norte desde 1998. Ha realizado trabajo de campo en distintas ciudades fronterizas y con diversos pueblos indígenas del noroeste de México y del sur de EE.UU. Dirigió el Departamento de Estudios Culturales de 2009 a 2013. Desde 1998 pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Entre sus libros destacan: *Fronteras culturales: alteridad y violencia*, COLEF, 2013; *Músicas migrantes, Librenia Bonilla Artigas*, UANL, UAS, México, 2012; *Música indígena y contemporaneidad*, INAH-COLEF, 2016 y *Etnomusicología y globalización*, COLEF, 2020. Ha sido profesor en universidades de México y del extranjero.



DOSIER

RETUMBA LA TIERRA. *TÉNABARIM, KOYOLIM* Y *SENAASO*. MITOLOGÍA AMERINDIA DE LOS INSTRUMENTOS MUSICALES DEL PAJKO'OLA[1]

THE EARTH RUMBLES: AMERINDIAN MYTHOLOGY OF THE *TÉNABARIM*, *KOYOLIM*, AND *SENA'ASO*, THREE MUSICAL INSTRUMENTS OF THE PAJKO'OLA

Fidel Camacho*

Resumen: Durante su danza, el Pajko'ola ejecuta diversos instrumentos de percusión por sacudimiento: *ténabarim*, *koyolim* y *senaaso*. El análisis de cada uno no puede deslindarse de la mitología que le subyace al personaje, el cual está asociado a la Tierra y a los movimientos telúricos. Aquí se plantea la existencia de un complejo relacionado con entidades predominantemente femeninas y "fieras" –ancianas u ogras– del tipo "Viejos de la danza" y con lepidópteros nocturnos. La revisión de este planteamiento no es exhaustiva, pero permite ubicar aspectos de la mitología de grupos yuto-nahuas y de otras filiaciones lingüísticas, actuales y pretéritas, de México y de otros lugares. A partir de la mitología del "ruido" es posible ubicar al Pajko'ola y sus instrumentos musicales como pertenecientes al dominio de las tinieblas.

Palabras claves: Pajko'ola, noroeste de México, instrumentos musicales, mariposa, *vagina dentata*.

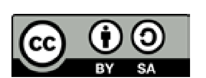
THE EARTH RUMBLES: AMERINDIAN MYTHOLOGY OF THE *TÉNABARIM*, *KOYOLIM*, AND *SENA'ASO*, THREE MUSICAL INSTRUMENTS OF THE PAJKO'OLA

Abstract: As they dance, the Pajko'ola play different percussion instruments: the *ténabarim* (leg rattle), *koyolim* (belt with bells), and *sena'aso* (jingle). Any analysis of these instruments must consider the mythology behind the Pajko'ola character,

[1] Fotos, dibujos y grabación sonora del autor, salvo que se indique lo contrario.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 17-43
Recepción: 31 de mayo de 2023 ▯ Aceptación: 19 de octubre de 2023
https://encartes.mx





who is associated to Earth and its movements. This article considers the existence of an "elders of the dance" complex related to predominantly female beings and "beasts" –old women or ogres– and to nocturnal lepidoptera. Though by no means exhaustive, the analysis of mythological aspects of Yuto-Nahua groups expands into those of other linguistic affiliations, both existing and past, in Mexico and beyond. The mythology of "noise" enables the Pajko'ola and their music instruments to be situated within the dominion of darkness.

Keywords: Pajko'ola, Mexican northwest, musical instruments, moth, *vagina dentata*.

A Luciano Espinoza Medina, Pajko'ola Yo'owe
In memoriam

Los Pajko'olam hacen trucos a la gente y el *yoyuma'ane* (hechizo) puede ponerse a otro, de modo que el Pajko'ola hechizado no pueda bailar. Este truco inofensivo pasa rápidamente.
N. Ross Crumrine (1977: 98)

Introducción

Los *yoremem* o mayos de Sonora y de Sinaloa y los *yoemem* o yaquis pertenecen al tronco lingüístico yuto-nahua del noroeste de México. Entre su vasta ritualidad está el Pajko: el culto solar eminentemente nocturno integrado al festejo de los santos y a las "artes antiguas": la música y danza que interpretan especialistas rituales u "oficios" (Beals, 2016). Entre ellos destaca el Pajko'ola: "Viejo o sabio de la Fiesta" (Olmos, 1998), que danza ejecutando algunos instrumentos de percusión: *ténabarim* (sonaja de tobillo y pantorrilla), *koyolim* (cascabeles metálicos) y *senaaso* (sistro). Caracterizado como "chamán", este personaje, junto con sus compañeros de oficio, pertenece al Monte o Juyya Ánia, un ámbito agreste y fértil cuyas fuerzas se hacen presentes por medio de la música (Ochoa, 1998: 199).[2]

[2] Para más información sobre la cinética del personaje, véase Chávez *et al*. (*c*. 1978); para su contexto cosmológico particular: Painter (1986), Ochoa (1998) y Camacho (2017).

Este "Viejo de la danza" baila frente a dos conjuntos musicales: instrumentos de cuerdas (violines y arpa) y de percusión y aerófono (tambor y flauta). Considerada esta última como la música autóctona (Beals, 2016: 236), el Pajko'ola danza usando exclusivamente su máscara en el rostro y golpeando a contramano el sistro: un instrumento de las tinieblas (Lévi-Strauss, 1972: 336; Kurath, 1972). En este artículo se alude a la noche como el espacio mítico en donde la materialidad de sus instrumentos musicales –capullos, metal y madera– da soporte a una sonoridad que participa de la acción comunicativa "nocturna" del Pajko.



Figura 1
Modalidad de danza del Pajko'ola frente al Tambuleero. Torocoba, Huatabampo, 2009.

Según se verá, las vibraciones constantes de las sonajas de tobillo y pantorrilla, de los cascabeles y de los discos metálicos están acordes con los temblores de la Tierra para exponer las riquezas de ese mundo agreste y fértil necesario para la existencia. Semejante a otros personajes amerindios, el Pajko'ola no puede parar sus "convulsiones" una vez que ha iniciado, sino que se requiere de una acción violenta para detenerlo. Las exégesis señalan que el sonido de sus *ténabarim* –también conocidos en español como "cáscaras"– alude al crujir de hojarascas y varas secas, pero también al que emite el crótalo de algunas serpientes (*Crotalus* spp). En Tórim (Río Yaqui) se dice que el Sánkuakawi o "Cerro de la Basura (hoja-



rasca)" tiembla a cada minuto. Sumado al movimiento titilante del crótalo y de las hojas secas, está el ligero temblor del aleteo del lepidóptero que, en la mitología de diversos grupos pretéritos y contemporáneos de Norteamérica, aparece como un personaje nocturno destinado a ser destruido.

Los *ténabarim* y la tarima como superficies de la Tierra

A decir de un intérprete, el poder que detenta el Pajko'ola procede de la Tierra, justo al momento de colocarse los *ténabarim* previo a su caracterización. Se trata de un "idiófono de percusión por sacudimiento" (Hornbostel y Sachs, *apud.* Jáuregui, 2017: 73) que consta de 75 pares de capullos de cierta polilla –*baiseebori* o "mariposa cuatro espejos"– atados a un cordel de casi dos metros que le cubre desde los tobillos hasta por debajo de las rodillas.



Figura 2
Ténabarim, *koyolim* y *wikosa.*
Los Buitbores, Huatabampo, 2009.

En cuanto sartal usado para ejecutar actos dedicados a divinidades, los *ténabarim* se asocian con el rosario en "un mismo campo semántico dentro del cual manifiestan oposiciones significativas simétricas e inversas" (Jáuregui, 2017: 106). Además, si este último se liga al simbolismo de la

escalera ascendente, los *ténabarim* presentan una transformación implícita con su opuesto: la escalera descendente, que el Pajko'ola Yo'owe o Mayor dibuja en la tierra al inicio de la Fiesta alrededor del ocaso. En un mito yaqui el rosario funciona como transformador "luminoso" de una práctica "oscura" (la danza del Pajko'ola), cuando en un descuido la Virgen logra colgarle el rosario al danzante –hijo del Diablo– durante un Pajko al que ella había convocado en el oriente, apoderándose así de la música y la danza (Olmos, 2015: 258).

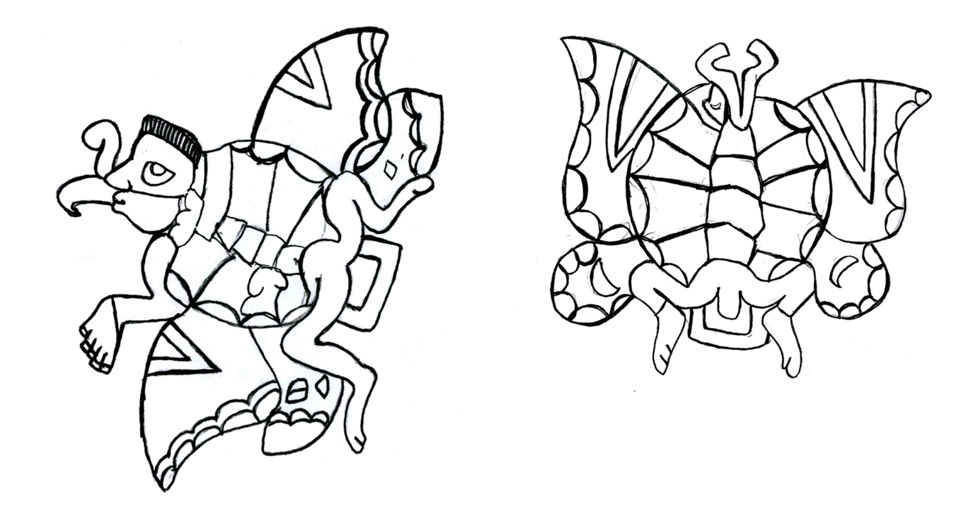
En su origen mítico, un par de ofidios se enredan en las piernas del primer Pajko'ola y, a decir de Luis A. González Bonilla: "En las piernas [los Pajko'olam] se enredan el cuerpo de un reptil, el que se encuentra en esta región solamente y se parece a la serpiente; ya seco, suena como una sonaja y sirve para marcar el ritmo con las piernas, este animal se llama 'tenábari'" (González, 1940: 69). Se desconoce a qué especie se alude y si existe ejemplar etnográfico alguno, pero el comentario aclara la atracción entre los *ténabarim* y el "cuerpo seco" de una serpiente, permitiéndose aludir a los quelonios debido a su caparazón como caja de resonancia.

De acuerdo con Jesús Jáuregui (2013), el tambor de pie original de los seris está fabricado con el carapacho de una tortuga marina, siendo posiblemente el prototipo de la tarima amerindia. Durante la Colonia, los seris adoptaron una variante de la danza del Pajko'ola en la que bailan sobre una tabla (reemplazo del caparazón). A principios de la década de 1950, Thomas B. Hinton (*apud.* Jáuregui, 2013: 130-131) supuso que mientras "los yaquis usan 'cascabeles' [*ténabarim*] […] los seris no los usan". La afinidad entre ambos instrumentos musicales parece admitir una suplantación contingente, reafirmando al instrumento "tarima-tambor de pie" como "un elemento considerado del poniente, del inframundo […] del mar, esto es, acuático y femenino" (Jáuregui, 2013: 148).

Desde el caso cora, el autor también da cuenta del uso de la tarima como lecho mortuorio para aquellos que mueren fuera de su cabecera municipal, donde las dos variantes del tambor de pie más difundidas: "la que tiene la caja de resonancia sobre la tierra (un tronco ahuecado) y la que la tiene abajo en la tierra (hoyo cuadrangular cubierto con un tablón) […] son términos simbólicos metonímicos" del inframundo (Jáuregui, 2008: 74-75). También entre los nahuas de la Huasteca una imagen arquitectónica del cosmos reafirma analíticamente la atracción entre el Pajko'ola-*ténabari* y el inframundo-tarima, pues "el inframundo es señala-

do con el piso de donde está clavada la tarima cuadrángula" (Báez-Jorge y Gómez Martínez, 1998: 33).

Otro elemento de suma relevancia para reinscribir este idiófono de percusión por sacudimiento al tema de la Madre Tierra es la relación tortuga-mariposa. En la mitología de los antiguos nahuas, los "motivos en forma de rombos con un punto en su interior [que aparecen en las alas de Itzpapálotl] […] [son] muy parecidos a los que cubren la superficie de la tierra o el *cipactli* [un lagarto]" y, en el *Códice Egerton* –de manufactura mixteca–, se representan "mariposas… ¡con cuerpos de tortuga!" (Olivier, 2004: 105).



Figuras 3a y 3b
Representación de cuerpos de tortuga con alas de mariposa. *Códice Egerton*. Izq. Pl. 11; der. Pl. 22. Con base en Jansen (1994: 161 y 176).

"Mariposa de Obsidiana" y los Viejos de la danza

La iconografía de Itzpapálotl, "Mariposa de Obsidiana", suele aparecer transformada en adulto y, aun cuando no exista ningún atributo que la refiera en estado larvario o en su cubierta protectora o donde el capullo (el *ténabari*) forme parte de los atavíos de la diosa (Olivier, 2004: 97), es posible que el cascabel la suplante, pues "Las deidades relacionadas con mariposas […] portan siempre cascabeles" (Valverde y Ojeda, 2017: 371).

El género de esta falena, de alrededor de veinte especies (Moucha, 1966: 58), da origen al capullo con el que yaquis y mayos elaboran su sonaja de tobillo y a la divinidad mexica: *Rothschildia jorulla* (Densmore, 1932: 156) y *Roschildia orizaba* (Hoffmann, 1931: 423). "[E]specie nocturna de la familia *Saturniidae* […] lleva en cada ala una región transparente de forma semitriangular que recuerda bastante a una punta de flecha de obsidiana" (Beutelspacher, 1989: 43). Asociada al poniente (Seler, *apud.* Beutelspacher, 1989: 43), Itzpapálotl es también "personificación del hemisferio meridional del cielo nocturno" (Beyer, *apud.* Beutelspacher, 1989: 43).



Figura 4
Mariposa cuatro espejos.
El Júpare, Huatabampo, 2012.

"Los vínculos de [Itzpapálotl] con la Tierra se deducen, en parte, de su propio nombre donde aparece el término *Itzli*, 'obsidiana', un vidrio volcánico que está estrechamente asociado con la tierra y el inframundo […] el autosacrificio, la adivinación y el desmembramiento de víctimas" (Olivier, 2004: 100-101). La capacidad depredadora de Itzpapálotl, que se nutría de corazones de venado, la hace "aparece[r] en la mayoría de sus representaciones con la boca abierta, enseñando los dientes y con garras de jaguar" (Olivier, 2004: 101). La diosa instruyó a los chichimecas a cazar "águilas, jaguares, serpientes, conejos y venados de diferentes colores […] ella misma es presa de los cazadores […] quienes la flechan como si fuera un venado" (Olivier, 2004: 102). En tanto cierva, Itzpapálotl aparece como seductora de los hermanos Xiuhnel y Mimich, quienes salen a cazar, pero el primero termina devorado por la diosa en forma de venado de doble cabeza luego de haber sucumbido a los propósitos sexuales de quien fuera su presa potencial ("Leyenda de los soles", 2011: 187-189). Es posible que la réplica de la diosa en una segunda venada bicéfala para seducir simultáneamente al segundo de los hermanos acentúe su capacidad de



desdoblamiento, similar al despliegue simétrico de las alas de la mariposa. A decir de Pat Carr y Willard Gingerich (1982: 87), esta historia presenta una "versión transmutada" del motivo de la vagina dentada, en la que la "mordedura" de la diosa con la que le abrió el pecho a Xiuhnel para devorarle el corazón equivale a su eliminación por coito.

Las transformaciones de Itzpapálotl continúan a través de su identificación con Tepusilam ("Vieja del cobre") (Preuss, 1998: 350; Olivier, 2004: 103) o Tlantepuzilama ("Vieja de metal dentada [o con dientes]") (Castillo, *apud.* Olivier, 2005: 248, nota 6), la cual "era conocida en un[a] amplia área geográfica y que la presencia de esta deidad mesoamericana se perpetuó desde el siglo XVI hasta nuestros días" (Olivier, 2005: 248). La asociación entre ambas deidades a partir del metal –además de sus respectivos destinos funestos– "no deja lugar a dudas" (Olivier, 2004: 103). "Tlantepuzilama e Itzpapálotl están claramente vinculadas con el cobre: la primera, obviamente, por su nombre y la segunda porque su nombre aparece como el de un atavío de los guerreros llamados *tiyacacauani*" (Olivier, 2005: 254), donde "*ytzpapálotl*" se refiere a un marco circular cuyos lados presentan láminas de cobre y, encima, una figura en forma de mariposa (Olivier, 2004: 103); o, también, porque ambas pueden ser consideradas como "anciana[s] con dientes de cobre" (Olivier, 2005: 253).

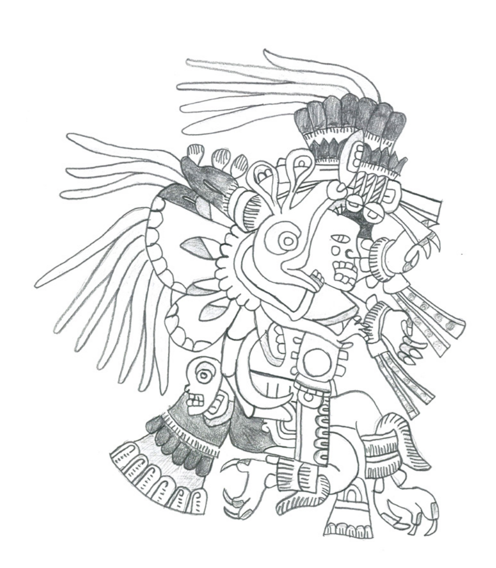


Figura 5
Representación pictórica de Itzpapálotl, según el *Codex Telleriano-Remensis*, Lám. XXII. Basado en Beutelspacher (1989: 46).

En su análisis, Guilhem Olivier recupera relatos míticos recogidos por Konrad T. Preuss (1982: 81-111) a principios del siglo XX que recuerdan aspectos del encuentro funesto de los hermanos Xiuhnel y Mimix con Itzpapálotl. En la versión mexicanera, el hermano mayor se acuesta con una mujer que intenta aplastarlo con sus senos mientras duerme, pero el hermano menor lo despierta y ambos huyen para luego ser perseguidos por ella: el "monstruo de la tierra". El hermano menor se refugia en lo alto de un árbol, mientras que el mayor lo hace en su casa, que ha sido rodeada por habitantes del pueblo para defenderlo. Tepusilam se entierra y se abre camino por debajo de la tierra hasta el interior de la choza, emerge y lo devora (Preuss, 1982 [1968]: 83-85). A decir de Olivier (2005: 252), la voracidad ligada a entidades femeninas "ancianas", en las que "*ilama*" revela la edad de Tlantepuzilama, forma parte del tema de la Tierra telúrica, "dueña de los animales salvajes, capaz de transformarse en jaguar. A veces aparece como una vagina dentada que héroes ingenuos o temerarios descubren para su desgracia" (Olivier, 2005: 252). El énfasis en los dientes de cobre de Tlantepuzilama hace recordar a los de Tlaltecuhtli, representados por pedernales, y a los de Itzpapálotl, cuyas señas corresponden a una boca muy grande, abierta y con los dientes separados (Olivier, 2005: 254).

Entre los mayos, los ofidios y la liebre (*Lepus alleni*) son los animales salvajes de gran apetito sexual, que adoptan la forma de una mujer sensual en búsqueda de víctimas masculinas para mantener relaciones sexuales. Tal como en el caso mazahua, las personas que accedan al coito con una entidad serpentina conocida como Nichi morirán (Camacho, 2014). Entre los hopis, Tiikuywuuti "es la madre de todos los animales de caza", a quien los cazadores invocan para obtener suerte, accediendo a mantener relaciones sexuales con ella. Alguien que se aterroriza por la presencia de la diosa no se da cuenta de su acoplamiento, pero al volver en sí busca las huellas de una liebre (Malotki, 1997: 373). Entre los antiguos nahuas, Cihuacóatl, "Serpiente mujer", podía transformarse en un ofidio o en una joven hermosa para atraer a sus presas humanas, varones a los que devoraba con el sexo (Mendieta, *apud.* Klein, 1994: 231). Regresando al caso mayo, se dice que la *babatukku* (*Drymarchon melanurus*) –el dueño de los sones del Pajko– se convierte en mujer proyectando en su sombra su forma verdadera, de serpiente o de liebre, cuyo desdoblamiento está acorde con personajes gemelares (Camacho y Ballesteros, 2020: 136).



Siguiendo a Olivier (2004, 2005) en su análisis sobre Tepusilam, para deshacerse de ella los habitantes la invitan a una "fiesta", fundando el Xuravélt. Luego de vanos intentos a cargo de varios pájaros para traerla al lugar, el sexto de ellos pudo hacerlo: un colibrí, ave cargada de sexualidad. A su llegada, la ogra bebió *tesgüino* (bebida de maíz fermentado), bailó y pidió cinco "nietas", que fue devorando una a una poniéndolas debajo de la axila. La "comida" la sació y la bebida la embriagó e hizo dormir. En ese momento, los anfitriones la quemaron o la guisaron; el "iguano", el esposo de Tepusilam, recogió sus huesos para resucitarla, pero el propósito fracasó debido a que sus restos terminaron en el mar arrojados de una patada (Alvarado, 2004: 100-102; Olivier, 2005: 251). En otras variantes, su esposo conjura sus huesos para resucitarla: "Mientras cantaba empezó a rugir dentro de la tierra y en un momento revivió" (Preuss, 1998: 351).

Entre los tepehuanes, Chu'ulh es una "diosa de la tierra y devoradora de humanos", que solía adoptar "la identidad de hombre o mujer para engañar a sus amantes –especialmente a aquellos que cometían incesto– para luego devorarlos". Otras veces, los tepehuanes matan a Chu'ulh, porque ya no soportaban que devorara a sus hijos en los mitotes o Xiotalh. La narrativa indica que Chu'ulh fue emborrachado con un brebaje preparado con alimañas, para después cubrirlo de madera y prenderle fuego, haciéndolo estallar. Con su destrucción, surgieron algunos cerros y minas de hierro, plomo y cobre. La relación con el metal hace que los tepehuanes consideren que Chu'ulh se haya ido a Norteamérica, dado que los gringos ahora son adinerados (Reyes, 2018: 29-30).

La derrota de una entidad femenina de vagina dentada mediante la inducción del sueño también la encontramos entre los mixtecos. María Kuxi-yo (¿Cuchillo?) quería reinar en el mundo, atentando al orden en que vivían unos gemelos. Para vencerla, la engañan dándole a probar "chirimoya", una fruta somnífera. Una vez dormida, el hermano menor le abre las piernas y la vagina para "quitarle todos los dientes que tenía. Pero tenía muchos, muchos dientes. Así le estuvo pegando con el *metlapil* hasta que le quitó todos los dientes y luego le hizo el amor" (Antonio Velázquez, *apud.* Villela y Glockner, 2015: 247). Todavía antes, al derrotar a un primer rival fiero gigante de aspecto serpentino de siete cabezas, los gemelos calientan siete piedras en siete hornos subterráneos que introducen una a una no en la vagina, sino en cada una de las bocas de la serpiente heptacéfala (Villela y Glockner, 2015: 244).

Al norte del área que habitan los yaquis, los primeros jesuitas recogieron narraciones entre los pápagos sobre la presencia de "una mujer o monstruo agigantado […] con el hocico a modo de puerco y las uñas tan largas que parecían de águila, y que comía carne humana" (Manje, *apud.* Bolton, 2001: 503). De un solo golpe hacía matazón de gente, pero si los habitantes le daban de comer carne de venado, "se mostraba familiar con todos" (Manje, *apud.* Bolton, 2001: 503). No pudiendo soportar más este flagelo, la gente se organizó y la invitaron a comer y a beber, embriagándola. Luego de bailar por un tiempo, el monstruo pidió que lo llevaran a su habitación: una cueva ahumada, cuya entrada tapiaron y le prendieron fuego (Manje, *apud.* Bolton, 2001: 503).

Una variante contemporánea la llama Haw-auk-Aux o "Vieja cruel", habitante de la sierra Baboquivari; viste "un vestido de ante […] adornado con colmillos de puma y garras de animales salvajes" (Bolton, 2001: 504). Luego de haber acabado con los animales, ella empieza a devorar humanos. Aconsejados por Itoi, la invitan a un gran baile de cuatro días, después de lo que, rendida de cansancio, Itoi la lleva a una cueva y la gente le prende fuego. La vieja se levanta de un salto y provoca temblores que desgajan el cerro; Itoi coloca su pie para no dejarla salir, dejando su huella estampada.

Los hopis narran sobre una mujer primordial de apariencia monstruosa que permanece al acecho de los cazadores en una gran cueva. El primer indicio de su presencia –"cuando el sol apenas se ocultaba en el horizonte"– es auditivo. Löwatamwuuti, "la mujer de la vagina con dientes" (aunque "su propia boca no tenía dientes"), avanza lentamente hacia sus presas, pero al caminar hace ruido con el "roce de los arbustos circundantes". Vestida totalmente de blanco, se levanta su vestido para mostrar su sexo "tachonado de dientes [que] abría y cerraba como mandíbulas", "aleteando" constantemente los labios genitales. Luego de devorar a un joven con su sexo, el pueblo planea deshacerse de ella, por lo que solicita ayuda a la Mujer Araña y a sus nietos gemelos. Ellos la destruyen arrojándole directamente a su vagina dentada cuerpos de conejos que previamente habían cazado y preparado con guijarros, piedras y yerbas medicinales (Malotki, 1997: 12-33).

El tema de la derrota por fuego de ancianas de vagina dentada se extiende hasta Chiapas (Báez-Jorge, 2000: 291-321; 2008); este argumento le sirvió a Olivier (2005: 255) para continuar con su análisis sobre las

transformaciones entre Tlantepuzilama e Itzpapálotl, que en otra versión también muere quemada por Mixcóatl y los mimixcoa haciéndola estallar en pedernales de varios colores (Olivier, 2004: 104).

En la narrativa yaqui y mayo, el Teémussu es un monstruo serpentino que, semejante a la Tepusilam mexicanera, se abre paso por debajo de la tierra con su casco de metal, desplazándose entre los cerros y el mar (Camacho y Ballesteros, 2020: 17). Incluso, una narrativa yaqui da cuenta de la creación de la sierra Baboquivari de los pápagos, lugar en el que atraparon a un "tipo malvado" que subterráneamente empujó la tierra y el agua del río Yaqui para llevarla hasta el norte (Painter, 1986: 59-60). En efecto, en la iconografía de origen prehispánico de la lámina 76 del *Códice Nuttall* aparece un ser serpentino con yelmo identificado como "Serpiente de Fuego"; posee el signo del día "muerte" y una glosa en náhuatl del siglo XVI en caracteres latinos que dice *tlantepuzillamatl* (Olivier, 2005: 248).

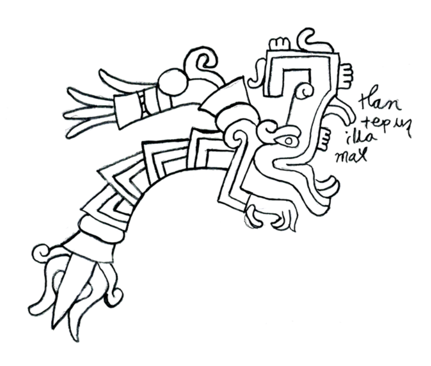


Figura 6
"Serpiente de Fuego acompañada de la glosa *tlantepuzillamatl* (*Códice Nuttall*, p. 76)". Basado en Olivier (2005: 256, fig. 1).

Se regresa entonces al tema de la Vieja con dientes de cobre y los personajes del tipo "Ancianos de la danza". Particularmente, si el metal domina la parte superior del ente serpentino, en el Pajko'ola –de aspecto antrozoopomorfo– el cobre se sitúa en la parte baja, en los *koyolim* y en los discos de su sistro, el que ejecuta al bailar o lo lleva en reposo. Si el "casco" o "serrucho" es transformación de los genitales femeninos "feroces" (en una especie de suplantación entre «bajo» y «alto»), los *koyolim* –siendo referidos de manera explícita como "testículos" del chivo– dominan el área genital de un personaje eminentemente femenino (en una especie de transmutación entre «macho» y «hembra»). Ambas transformaciones no son ajenas al Pajko'ola, ya que le es propia la trasposición de la boca en vagina debido a su condición "hermafrodita" (Camacho, 2017).

Así, los dientes separados de cobre quedan ligados al cinturón de cuero del que cuelgan cascabeles metálicos. Los mismos dientes del personaje tallados en su máscara adquieren relevancia, pues los triángulos de los bordes le fueron descritos a Muriel T. Painter "como dientes de chivo" (*apud.* Griffith, 1972: 197). Algunos de ellos los pintan de "oro" o de "plata" o la dentadura es incrustada con diamantes de imitación; dos ejemplares de máscaras de Pajko'ola presentan dientes de latón (Griffith, 1967: 49-50). Además, si es verdad que la máscara de Pajko'ola es metáfora del cerro (Camacho, 2017), los dientes tallados permiten regresar al tema de las cuevas como espacios telúricos que resguardan personajes femeninos terribles.

Aparte, la principal analogía entre el Teémussu-Tlantepuzillamatl y el Pajko'ola radica en que, parafraseando a Claude Lévi-Strauss sobre el origen de los sismos, una hermana incestuosa termina sosteniendo "la columna sobre la que reposa la tierra", si una "se hunde en la tierra con el cobre", en una especie de "sismo al revés", la cinética del otro al bailar y ejecutar su sistro lo acercan a una sacudida terrestre para exponer sus riquezas (sinécdoque del cobre): "en un caso la tierra se abre, en el otro se cierra" (Lévi-Strauss, 1981: 93, 107). Entre los mayos, se dice que los temblores se originan cuando los "angelitos", que sostienen la Tierra en hombros o que tienen agarrados unos "culebrones", se cansan o cambian de hombro, por lo que la sueltan y los ofidios se mueven. El "cansancio" de los ángeles es provocado por falta de rezos del rosario o de Pajko.

Los *koyolim* y las riquezas de la Tierra

La narrativa navajo permite retomar el análisis de los instrumentos del Pajko'ola a partir de la "enfermedad" de la falena y los temblores de la Tierra. Considerada un símbolo del amor y la tentación, la mariposa está en el origen de una enfermedad llamada "locura de la polilla", que se produce al entrar en contacto con el lepidóptero y consiste en "desmayos, frenesí, ataques, temblores o convulsiones" (Capinera, 1993: 225). Su origen mítico se debe al exilio de Begochidi, líder del pueblo de las mariposas de condición bisexual, que satisfacía lo mismo a mariposas masculinas que a mariposas femeninas. La ausencia de Begochidi provoca que la gente de las mariposas decida cometer incesto antes que casarse con forasteros, lo que causó su "locura". Hoy, para no contraer esta enfermedad, los navajos arrojan las polillas a las llamas. A decir de John Capinera (1993: 225), esta



narración explica la prohibición del incesto entre hermanos y miembros del mismo clan. La depredación sexual de Itzpapálotl encuentra motivo común con la "locura de la polilla", la cual se evita por intermediación del fuego que lo mismo destruye a "Mariposa de Obsidiana" que a las polillas para impedir tener contacto con esta. Su destrucción implica la aparición del orden solar –tal como el alba anuncia un cambio en el Pajko– y la vida en sociedad a partir de la prohibición del incesto o del desenfreno sexual.

En efecto, en el mito sobre el nacimiento triunfal de Huitzilopochtli "se produce claramente la *salida* del sol" (Graulich, 1990: 247). La emergencia del astro de las entrañas de su madre la Tierra, Coatlicue, supone la derrota de sus enemigos: su propia hermana, Coyolxauhqui, y sus hermanos, los *huitznahua*. El estado previo a este acontecimiento alude al "mundo antes de la existencia del sol: los seres de esta época 'vuelven a nacer', y las tinieblas reinan hasta que el dios nace y hiende a los Cuatrocientos" (Graulich, 1990: 240). En otra versión del enfrentamiento entre Huitzilopochtli y su hermana:

> El pecado de Coyolxauhqui y de sus hermanos es que, como Cihuacóatl o Itzpapálotl, quieren hacer creer que los mexicas han llegado a la tierra prometida. Es verdad que [,] al tratar de detener a los mexicas [en su peregrinación], intentan impedir nacer al sol de la misma manera que si matan a Coatlicue embarazada (Graulich, 1990: 246).

Las identidades de los enemigos del dios solar son, por supuesto, las estrellas innumerables y, principalmente, la Luna: Coyolxauhqui, "la que tiene cascabeles en el rostro" (Caso, *apud.* Fernández, 1963: 39), quien también porta en sus tobillos "caracolillos del género *Polinices* cf. *lacteus*" (Cué, 2009: 49). Se trata del mismo género de caracoles –además de *Oliva*– que aparece en la zona inferior en algunos depósitos rituales del Templo Mayor, siendo que "Los corales, las conchas, los caracoles y otros organismos marinos simbolizaban el inframundo, parte del universo que se imaginaba emplazado por debajo de la superficie de la tierra, de naturaleza eminentemente acuática, y conectado con el mar, los lagos y las lagunas" (López Luján *et al.*, 2012: 16). La identificación mexica del cascabel con el caracol en tanto idiófono está acreditada plenamente a partir de su relación con el crótalo (Velázquez y Both, 2014: 40), lo que permite incluir a *ténabarim* y *koyolim*.

Los atributos de Coyolxauhqui son decididamente "nocturnos": "enredo" o "falda" figurada "por una serpiente de cuerpo anillado", "sandalias de obsidiana" y "mascarón de ser telúrico" cubriendo la rodilla (López Luján, 2010: 50); por ello se requiere ahondar en el "oro" de sus cascabeles (López Luján, 2010: 53), siendo que el "metal amarillo, era concebido como una sustancia cálida, masculina, madura y seca que abrasa o amarillea la tierra", donde el elemento aurífero era también "una secreción del Sol" (Torres, 2015: 156, 159). Sobre todo porque "el mineral surge en el alba, momento del día que, asociado simbólicamente con la Casa del Sol […] marca el fin de la noche, de la oscuridad y de la ausencia de color –es decir, del periodo ligado al Mictlán– y el arribo del día, los primeros rayos de luz y el cromatismo" (Torres, 2015: 159).

El hecho de que un elemento solar como el oro aparezca en una entidad selenita derrotada supone un regreso al tema de la quemazón de una deidad lunar al alba. Aquí parece haber un tema tácito sobre la permutación del oro de Coyolxauhqui en cobre, que podría entenderse como una especie de oro "quemado" o disminuido por fuego; un "oro" de menor calidad o brillo. Desde el contexto arqueológico, llama la atención que los restos de un infante sacrificado en el Templo Mayor, *ixiptla* de Huitzilopochtli, presente entre sus atavíos, en cada tobillo, además de "un sartal de cuatro caracoles marinos […de] la especie *Polinces lacteus* […] dos sartales de cascabeles periformes de cobre sumamente corroídos…", flanqueando al sartal anterior (López Luján *et al.,* 2010: 373). Parece, pues, existir una inversión ritual con respecto al mito entre ambas deidades antagónicas, portadoras de sartales de caracoles y de cascabeles de cobre o de oro. Como señaló Lévi-Strauss (1981:124), un elemento –como la máscara (o los símbolos de oro de la diosa selenita)– "no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir, elige *no* representar. Igual que un mito, una máscara niega tanto como afirma; no está hecha solamente de lo que dice o cree decir, sino de lo que excluye".

Justamente, debemos al autor francés el estudio más completo de la mitología amerindia sobre el cobre, cuya oposición e identificación con el oro se da a partir de sus brillos deslumbrantes, como un "rasgo invariable del sistema" (Lévi-Strauss, 1981: 110). Los dos aparecen como excrementos, si uno es de origen solar, el otro es de animal terrestre o semiacuático (oso o castor); o, dentro de las mismas transformaciones que presenta el autor, una rana huele a cobre, pero excreta oro; o el cobre no puede ser



mirado de frente porque brilla como el sol: “Era exactamente lo mismo que el sol”; o el astro solar aparece como dueño del cobre; o un personaje “vestido de cobre [es] el hijo del sol” (Lévi-Strauss, 1981: 86, 91, 95, 102, 108, 110).

La asociación entre cobre y quemazón tampoco es ajena, pues “Es notable que, en los dialectos salish del bajo Fraser (Halkomelem), la palabra para ‘cobre’, *sqwal*, se vincule a una raíz cuyo sentido es ‘cocido’ o ‘quemado’” (Lévi-Strauss, 1981: 88, nota 1). Además, el olor a cobre (¿metal quemado?) está plenamente identificado en el análisis mediante un sistema cuatripartito, en el que un olor “insoportable” revela la enfermedad del héroe, las ranas, los salmones y el cobre mismo; además, “olor” a cobre y “ruido” del sistro de cierto personaje enmascarado “corren el riesgo de asustar a los salmones” (Lévi-Strauss, 1981: 86). En el descubrimiento mítico tsimshian del cobre, se dice que la hermana mayor fracasa debido a su deleite por “el árbol de los olores suaves”, impidiendo su arribo al lugar del metal; por su parte, la hermana menor sí pudo descubrirlo, a expensas de la muerte por envenenamiento de su marido tras haber aspirado las exhalaciones del cobre cuando lo quemaron, en un hecho que “parece difícil de interpretar si no es como el arte metalúrgica”. En efecto, “extraído de las profundidades de la tierra o –dicen también los mitos– sacado del fondo de las aguas, el cobre hace de sol ctónico” (Lévi-Strauss, 1981:49, 102).

Si el “brillo” es un “rasgo invariable del sistema”, no sorprende que, tanto en la mitología de los pueblos de la costa noroeste como en el caso mexica, los metales o sus brillos sean elementos que participan del argumento mítico sobre la creación de los astros Sol y Luna. En un caso, un hermano incestuoso roba a Oso su “aro brillante y cortante” (o una bola de oro o de cobre y llena de excremento), lo rompe en dos y lanza los pedazos al aire, convirtiéndolos en arcoíris o, en otras versiones, dando origen al cobre, o el círculo de cobre se vuelve el sol. En cualquier caso, los “objetos celestes brillarán para todo el mundo, sin distinción de rango social ni de fortuna”, aspecto social opuesto al cobre, símbolo de riqueza y de circulación restringida (Lévi-Strauss, 1981: 94-96).

Por su parte, en el mito mexica de la creación del Sol y la Luna en Teotihuacan, el brillo de los astros es un tema constante, ya que el primer resplandor del alba se anuncia en las cuatro partes del mundo y solo la palabra de los dioses que se hincaron al oriente fue verdadera. A la salida del Sol, le siguió la Luna, ambos “tenían igual luz con que alumbraban y

[…] vieron los dioses que igualmente resplandecían". El desconcierto de los dioses ante los astros hizo que uno de ellos le pegara a la Luna con un conejo, "oscureciéndole la cara y ofuscóle el resplandor" (Sahagún, 1969: 261).

Existe un argumento más para considerar el análisis de Lévi-Strauss sobre la mitología de los indios de la costa noroeste en este tema sobre el cobre y la ogra: la presencia de una entidad femenina ligada a la tierra, al "mundo subterráneo" o que está "del lado de la noche"; es Dzonokwa, "ladrona de niños", cuyas "riquezas parece ser exclusivamente de origen terrestre: cobres, pieles, cueros, grasa y carne de cuadrúpedos, bayas secas […]"; siendo dueña de este metal, es "esencia íntima de la ogresa" (Lévi-Strauss, 1981: 69, 72, 77). Para hacerse de sus riquezas –el cobre–, fue necesario destruirla por fuego o cortándole la cabeza, para lo cual previamente la invitan al pueblo con el pretexto de embellecerla (Lévi-Strauss, 1981: 65-67). En otras variantes, entonces llamada "Dama Riqueza" y con apariencia de rana (quien, además, tiene "el privilegio de cortar el cobre con sus dientes"), arranca y se come "los ojos de los habitantes del pueblo". Rana gigante, posee "garras, dientes, ojos y cejas […] de cobre"; con sus uñas de metal, hiere en la espalda a quienes desean poseer riquezas, donde las costras de la herida son entendidas como "presentes" (Lévi-Strauss, 1981: 89-91, 103).

Regresando al caso mexica, otras variantes describen a Coyolxauhqui-Malinalxoch como hechicera u ogra, que mata a los peregrinos conducidos por Huitzilopochtli, libera serpientes, escorpiones, ciempiés y arañas para devorarles "vivo" –o con la simple vista– el corazón o la pantorrilla (Alvarado Tezozómoc, 2001: 70). Asimismo, una variante mítica de Tepoztlán de la primera mitad del siglo XX discurre sobre la contienda entre un héroe niño –nacido de una semilla que su madre se tragó al barrer un templo– y un "monstruo" devorador de "ancianos"; el héroe se hace tragar por el monstruo y, desde las entrañas, lo despedaza con sus armas de obsidiana (Castañeda y Mendoza, 1930: 26-27). La destrucción de personajes devoradores monstruosos a cargo de héroes venidos a menos queda ligado al tema de la disipación de la noche por los rayos del sol, donde –como ha señalado Lévi-Strauss (1981)– la apertura de la Tierra implica una revelación de sus riquezas, asunto que conduce nuevamente al tema de los sismos y del ruido del sistro (Lévi-Strauss, 1972).



Los temblores del *senaaso*

Se ha visto que los *ténabarim* y los *koyolim* participan de la noche, pero es a partir del análisis sobre el sistro, entre otros instrumentos sudamericanos, que Lévi-Strauss aborda directamente este complejo musical. También por ello llama la atención que sea este instrumento el que conecta de manera más clara con los cambios cosmológicos. Dice el autor: "[L]os instrumentos de las tinieblas […] son una modalidad acústica del estruendo y [presentan] una connotación cosmológica puesto que, por doquier donde existen, intervienen en ocasión de un cambio de estación" (1972: 390-391).



Figura 7
Senaaso. Ilustración © Tania Larizza Guzmán, 2017. Grafito y lápiz de color sobre papel.

La derrota de personajes solares o lunares alude a cambios cosmológicos, de modo que la presencia de los instrumentos de las tinieblas concierne diversas funciones relacionadas con el dominio de la noche, oponiéndose al del día. Pero, también, si estos instrumentos aparecen como antesala de la oscuridad y esta "como condición requerida para la unión de los sexos" y "las conductas no lingüísticas", o porque simbolizan el paroxismo de la escasez, es de notar la existencia de otros instrumentos musicales con los que se oponen, que permiten "la desunión de los sexos [y] una conducta lingüística generalizada", simbolizando el paroxismo de la abundancia (Lévi-Strauss, 1972: 348, 386). Precisamente, la presencia del cobre permite superar los estados, limitando al máximo la oposición entre las tinieblas y el dominio solar.

En principio, como señala Lévi-Strauss a partir de un mito tupí, la primera aparición de la noche se debe a un instrumento musical que, al jugar de manera imprudente con él, las tinieblas "se escapan de su orificio abierto para extenderse en forma de animales nocturnos y ruidosos –insectos y batracios– que son precisamente aquellos cuyo nombre designa

los instrumentos de las tinieblas en el Viejo Mundo: rana, sapo, cigarra, saltamontes, grillo, etc." (1972: 347). En el Pajko, todos los instrumentos se caracterizan por emular sonidos del mundo animal y vegetal nocturno, destacándose el zumbido de las abejas que salen del tronco podrido –el arpa (Camacho, 2011)– y, precisamente, la madera de Palo fierro (*Olneya tesota*) del sistro "contiene […] los '*jousi*' o seres […] que deambulan en [el] monte, los discos de bronce emiten el [grillar] y simbólicamente son los *kichulim* o grillos" (Ayala, 2009: 42). En efecto, Lévi-Strauss (1972: 339) destacó el entrechoque de batidores de madera o ejecución de otros instrumentos de la noche para encontrar miel más fácilmente o para llamar al animal seductor, sonidos que evocan a agentes ruidosos ligados a "abejorros", "zánganos" o "avispas sobrenaturales".

La presencia de la miel como alimento que extrae el Pajko'ola durante la fase de apertura implica un acontecimiento que va más allá de la simple concordancia con la presencia de los instrumentos de las tinieblas; de hecho, varios mitos aluden en esta fase inicial del Pajko a la escasez de alimentos (López Aceves, 2013). De modo que "la cocina se expone, por el hallazgo de la miel […], a irse entera del lado de la naturaleza […]", es decir, hacia una "condición patológica" –"social y cósmica"– que "Es también función de la alternación de las estaciones que, al llevar consigo la abundancia o la escasez, permiten a la cultura afirmarse o constriñen a la humanidad a acercarse temporalmente al estado de naturaleza" (Lévi-Strauss, 1972: 391-392).

La carencia de alimentos supone una condición de riesgo para el grupo y, en aspectos cosmológicos, también lo hacen los eclipses, "accidentes aperiódicos" en el pensamiento indígena, durante los que, semejante a algunos pueblos de Francia (Lévi-Strauss, 1972: 392, 337), los mayos recurrieron a los trastos de cocina, golpeándolos (Beals, 2016: 150). Sin embargo, la conjunción de elementos que "están regidos por una relación de incompatibilidad" puede ser absolutamente necesaria, como al procurarse del fuego de cocina. En el plano acústico, el sonido de los instrumentos de las tinieblas no solo evoca esta "patología cósmica", como "ruidos terroríficos que señalaron la muerte del Cristo" o "La extinción de los fuegos terrestres" o "la extinción de los hogares domésticos como la noche que cayó sobre la tierra en el momento de la muerte del Cristo", sino que "Crea el vacío necesario para que la conjunción del fuego celeste y de la tierra ['para que pueda ser captado *aquí abajo* el fuego de *arriba*']



pueda realizarse sin peligro" (Lévi-Strauss, 1972: 337-339, 391; cursivas en el original).

Si bien el ruido de los instrumentos de las tinieblas proporciona este "vacío necesario" como protección ante una situación de peligro cosmológico, como la conjunción sexual entre Cielo y Tierra o la muerte del astro solar (temas ligados explícitamente al Pajko), conviene detenerse en su acústica nocturna a cargo de un personaje "lisiado" o "tullido". En el mito, el Pajko'ola aparece como hijo "rengo" del Diablo, cuya discapacidad motriz le dificulta su participación en la danza y, en el ritual, esta condición la exhibe su movimiento dancístico ante los instrumentos musicales de cuerda: semiflexionada y con las manos caídas a los costados. A decir de Lévi-Strauss (1972: 386), la "recurrencia de la cojera […] está asociada al cambio de estación", con lo cual comprendemos que el Pajko'ola queda ligado al destino del régimen nocturno del Pajko y es depuesto con los primeros rayos del sol.

En este sentido, la enfermedad que tulle al héroe, o cuando se recurre a atar el cuerpo del demiurgo (Lévi-Strauss, 1981: 43), denota una represión intencional del impulso corporal interno que domina a este tipo de personajes. "De su demiurgo Kanaschiwé [, los karajá] cuentan que una vez hubo que atarlo de brazos y piernas para evitar que, libre de movimientos, destruyera la Tierra provocando inundaciones y otros desastres (Bladus 5, p. 29)" (Lévi-Strauss, 1972: 335). Entre los intérpretes Pajko'olam hay quien gusta de "jugar pesado", impidiéndole a su compañero moverse, quien entonces sentirá cómo una cuerda se tensa en su cuerpo.

De los instrumentos musicales del Pajko'ola, el *senaaso* es el que mejor remite a las vibraciones terrestres o a este movimiento corporal innato que Lévi-Strauss (1981: 41) destacó a partir del sistro de conchas marinas de los danzantes portadores de la máscara xwéxwé. Semejante a los Pajko'olam mayos, que danzan y danzan durante el Pajko, relevándose entre sí (todos ellos son alentados por espectadores para que bailen "un poco más"), "los Lummi elegían, para llevar la máscara, a los hombres más robustos, con la esperanza de que bailarían largo tiempo. Estos atletas cedían finalmente el puesto a la persona en honor de la cual se daba la fiesta"; y "las máscaras xwéxwé, después de haber comenzado su danza, ya no querían pararse; había que forzarlas físicamente" (Lévi-Strauss, 1981: 43).

Esta pacificación violenta de las máscaras equivale a su destrucción; una destrucción debida al riesgo inminente de comprometer la existencia

humana, aunque necesaria para adquirir las riquezas terrestres o para "'apartar' o 'rechazar' un poder de la naturaleza […] el tapir o serpiente seductores, la serpiente arcoíris ligada a la lluvia, la lluvia misma, o los demonios ctónicos" (Lévi-Strauss, 1972: 336). Aún más, entre los mayos se dice que "Un día, con el primer rayo del sol, la madre tierra empezó a temblar" (Borbón, 2016: 24); entre los yaquis señalan que "Uno de [los] movimientos de golpeteo [musical del sistro] simula el derramamiento de semillas" (Kurath, 1972: 1014), por lo que el sonido metálico las acercaría al complejo de las riquezas terrestres que se abren paso por la superficie –al calor del sol– para germinar.

Conclusiones

Estudios previos sobre el Pajko'ola y los *ténabarim* han demostrado la versatilidad del personaje y del instrumento musical, el primero al adoptar en su constitución elementos provenientes del Viejo Mundo e inscribiéndose en el complejo del Macho Cabrío (Olmos, 2011: 246); el segundo, a partir de considerar la perspectiva *emic* de los *ténabarim* como "cuerdas" y ligados al conjunto de instrumentos europeos (Jáuregui, 2017: 75). Ambos casos resultan fundamentales para nuestra comprensión sobre el Pajko'ola.

También es importante el acercamiento a la mitología del "ruido" y de los instrumentos musicales del personaje, que –en un movimiento oscilante– hacen voltear la mirada sobre una diversidad de personajes, pretéritos y contemporáneos, yuto-nahuas y de otras filiaciones lingüísticas, en la que el Pajko'ola se descubre con una imagen poco conocida, cercana al tipo amerindio de los "Viejos de la danza" distribuidos ampliamente por una gran área del noroccidente de México.

Es desde esta perspectiva que la interpretación artística del Pajko'ola –especialmente los instrumentos de su sonoridad– puede ser incluida al ámbito de las tinieblas, pero también en los albores, ya que persisten aspectos de su simbolismo instrumental nocturno que lo ligan con la aparición de los primeros rayos del Sol, que depondrá sus retumbes y con ello aparecerán las riquezas terrestres en el nuevo amanecer.

Epílogo

La noticia inesperada de la existencia de un personaje prácticamente desconocido en la literatura antropológica sobre los yaquis, que me compartió generosamente mi colega y amigo Diego Ballesteros, producto de su



trabajo de campo e intelecto, me obligan a retomar la escritura cuando prácticamente este texto había llegado a su fin.

Se trata del *kukumpoi* o *kukunpoi*, una especie de ofidio ignoto cuya presencia está más allá de nuestra comprensión biológica de los seres que pueblan el entorno yaqui. Su gran boca, que le fue descrita a Ballesteros como semejante a la de un ser humano o a la de un sapo (considerando la extensión de su cuerpo como de medio metro), hace recordar a la *babatukku* de los mayos, de la que dicen que abre su gran hocico –cual fonógrafo– para emitir los "ruidos" del Pajko. En el caso yaqui, según le comentaron al autor:

> […] es de su cuerpo de donde "nace el arte del sonido de aire", el *jiawai*: "Del *Kukunpoi* comienzan los danzantes de *Pasko'ola*; el Venado no, nomás los *pajko'olas*. De ahí nace el sonido del arte de la sabiduría de la música tradicional de nosotros. De ahí nace de la piedra, porque de ahí es el *Kukunpoi*; es una culebra que vive debajo de la piedra […]" (Ballesteros, 2023: 126-127, nota 114).

Agregando al caso mayo lo que Ballesteros apunta para el yaqui, tanto la faja negra de los Pajko'olam mayos como la faja (y cobijas) de varios colores que usan en las piernas los Pajko'olam yaquis remiten cada prenda a su propio jefe ofidio del Pajko: Babatukku y Kukumpoi.

Tal como señala el autor, en el *Diccionario yaqui de bolsillo…* (Buitimea *et al.*, 2016): "[…] la palabra «Kukumpoi» no aparece, pero sí, en cambio, la palabra «kukupaa», que se traduce como 'retumbante' o 'retumbar', y también como 'eco', y se equipara a la palabra «jiawai». Asimismo, la palabra «kukupai» se traduce como 'campana' o 'campanario', y «kuta kukupa» como matraca (Buitimea *et al.*, 2016: 76, 138, 156, 185, 211)" (Ballesteros, 2023: 126-127, nota 114).



Bibliografía

Alvarado Solís, Neyra Patricia (2004). *Titailpí… timokatonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Morelia: UMSNH.

Alvarado Tezozómoc, Hernando de (2001). *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin.

Anónimo. "Leyenda de los soles" (2011), en Rafael Tena (paleog. y trad.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*. México: Conaculta, pp. 173-206.
Ayala Partida, Óscar Santiago (2009). *Danzas de los mayos de Sonora. Venado, paskolas, matachines*. Navojoa: Arena Negra.
Báez-Jorge, Félix (2000). *Los oficios de las diosas: (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*. Xalapa: UV.
— (2008). *El lugar de la captura (Simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*. México: Gobierno del Estado de Veracruz.
— y Arturo Gómez Martínez (1998). *Tlacatecolotl y el Diablo (La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*. México: SEP.
Ballesteros Rosales, Diego Enrique (2023). "Demonios devueltos. Transformaciones amerindias de un Dios de otro mundo". Tesis de maestría. México: ENAH.
Beals, Ralph L. (2016). "La cultura contemporánea de los indios cahitas", en Ralph L. Beals. *Obras,* vol. 2. *Etnografía del noroeste de México*. México: Siglo XXI-El Colegio de Sinaloa-INAH, pp. 93-365.
Beutelspacher, Carlos R. (1989). *Las mariposas entre los antiguos mexicanos*. México: FCE.
Bolton, Herbert Eugene (2001). *Los confines de la cristiandad. Una biografía de Eusebio Francisco Kino, S. J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*. México: México Desconocido.
Borbón Álvarez, Carlos Javier (2016). *Nacimiento del cerro Bayájorit. El surgimiento de la danza del paxcola*. Hermosillo: ISC.
Buitimea Valenzuela, Crescencio, Zarina Estrada Fernández, Aarón Grageda Bustamante y Manuel Carlos Silva Encinas (2016). *Diccionario yaqui de bolsillo Jiak noki-español/español-jiak noki*. Hermosillo: UNISON.
Camacho Ibarra, Fidel (2011). "El camino de flores. Ritual y conflicto en la Semana Santa mayo". Tesis de licenciatura. México: ENAH.
— (2014). "De serpientes y humanos. Sobre el simbolismo de las alianzas, el sacrificio y el maíz entre los mazahuas del Estado de México", *Estudios de Cultura Otopame*, vol. 9, pp. 243-272.
— (2017). "El sol y la serpiente. El *pajko* y el complejo ritual comunal de los mayos de Sonora". Tesis de maestría. México: UNAM.
— y Diego Enrique Ballesteros Rosales (2020). "Narrativa mítica verbal en el río Mayo. Aproximaciones al universo sagrado de un grupo amerindio (cahíta)", *Rutas de Campo,* núm. 7, pp. 5-40.



Capinera, John L. (1993). "Insects in Art and Religion: The American Southwest", *American Entomologist*, vol. 39, pp. 221-229.

Carr, Pat y Willard Gingerich (1982). "The Vagina Dentata Motif in Nahuatl and Pueblo Mythic Narratives: A Comparative Study", *New Scholar. An Americanist Review*, vol. 8, pp. 85-101.

Castañeda, Daniel y Vicente T. Mendoza (1930). *Los teponaztlis en las civilizaciones precortesianas*. México: Academia de Música Mexicana, Conservatorio Nacional de Música.

Chávez, Héctor *et al*. (*c*. 1978). *Pasos y coreografías de las danzas de los indígenas mayos. Venado, pascola, judíos, matachines.* S. l., Gobierno del Estado de Sinaloa.

Crumrine, N. Ross (1977). *The Mayo Indians of Sonora. A People Who Refuse to Die*. Tucson: The University of Arizona Press.

Cué, Lourdes (2009). "Coyolxauhqui. La muerte de la diosa. Renacer mítico", *Artes de México*, núm. 96, pp. 36-41.

Densmore, Frances (1932). "Yuman and Yaqui music", *Bureau of American Ethnology Bulletin*, núm. 110, pp. 1-216.

Fernández, Justino (1963). "Una aproximación a Coyolxauhqui", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 4, pp. 37-53.

González Bonilla, Luis A. (1940). "Los yaquis", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. II, núm. 1, pp. 57-88.

Graulich, Michel (1990). *Mitos y rituales del México Antiguo*. Madrid: Istmo.

Griffith, James (1967). "Rio Mayo Pascola Masks: A Study in Style". Tesis de maestría. Tucson: The University of Arizona.

— (1972). "Cáhitan Pascola Masks", *Kiva*, núm. 4, vol. 37, pp. 185-198.

Hoffmann, Carlos (1931). "Las mariposas entre los antiguos mexicanos", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 4(7), 422-425.

Jáuregui, Jesús (2008). "El mariache-tarima. Un instrumento musical de tradición amerindia", *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 94, pp. 66-75.

— (2013). "El tambor de pie de los seris, ¿prototipo de la tarima amerindia?", en Amparo Sevilla Villalobos (ed.). *El fandango y sus variantes. III Coloquio Música de Guerrero*. México: INAH, pp. 109-153.

— (2017). "*De re tenabarica*. La sonaja de tobillo cahíta como instrumento mariachero amerindio", en Adriana Guzmán (coord.). *México coreográfico. Danzantes de letras y pies*. México: Secretaría de Cultura, INBA, pp. 59-115.

Jansen, Maarten (1994). *La gran familia de los reyes mixtecos. Texto explicativo de los Códices Egerton y Becker II*. Graz yMéxico: Akademische Druck- und Verlagsanstalt-FCE.
Klein, Cecelia F. (1994). "Fighting with Femininity: Gender and War in Aztec Mexico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 24, pp. 219-253.
Kurath, Gertrude P. (1972). "Sistrum", en Maria Leach y Jerome Fried (eds.). *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. Nueva York: Funk and Wagnalls, p. 1014.
Lévi-Strauss, Claude (1972). *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*. México: FCE.
— (1981). *La vía de las máscaras*. México: Siglo XXI.
López Aceves, Hugo Eduardo (2013). "Del alimento al guiso: fiesta y alimentación entre los yoremes de Sinaloa, México", *Amérique Latine. Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Consultado el 18 de diciembre de 2023). URL: http://alhim.revues.org/4627 DOI: https://doi.org/10.4000/alhim.4627
López Luján, Leonardo (2010). "Las otras imágenes de Coyolxauhqui", *Arqueología Mexicana*, vol. XVII, núm. 102, pp. 48-54.
—, Ximena Chávez Balderas, Norma Valentín y Aurora Montúfar (2010). "Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.). *El sacrificio en la tradición religiosa mesoamericana.* México: INAH-UNAM, pp. 367-394.
—, Ximena Chávez Balderas, Belem Zúñiga-Arellano, Alejandra Aguirre Molina, Norma Valentín Maldonado (2012). "Un portal al inframundo. Ofrendas de animales sepultadas al pie del Templo Mayor de Tenochtitlán", *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 44, pp. 9-40.
Malotki, Ekkehart (ed.) (1997). *The Bedbugs' Night Dance and Other Hopi Tales of Sexual Encounter*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
Moucha, Josef (1966). *Las mariposas nocturnas*. México: Queromón.
Ochoa Zazueta, Jesús Ángel (1998). *Los mayos. Alma y arraigo*. Mexicali: Universidad de Occidente-El Correo.
Olivier, Guilhem (2004). "Las alas de la Tierra: reflexiones sobre algunas representaciones de Itzpapálotl, 'Mariposa de Obsidiana', diosa del México antiguo", en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (coords.). *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*. París: L'Harmattan, pp. 95-116.



— (2005). "Tlantepuzilama: las peligrosas andanzas de una deidad con dientes de cobre en Mesoamérica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, pp. 245-272.

Olmos Aguilera, Miguel (1998). *El sabio de la fiesta. Música y mitología en la región cahíta-tarahumara*. México: INAH.

— (2011). *El chivo encantado. La estética del arte indígena en el noroeste de México*. México: COLEF-FORCA.

— (2015). "La música y de la danza yolem'mem del estado de Sinaloa, México", en María Lina Picconi y Everardo Garduño (comps.). *Sonidos ancestrales de América Latina. Nuevas interpretaciones*. Córdoba y Perugia: Babel Editorial-Universidad Autónoma de Baja California-Centro Studi Americanistici "Circolo Ameridiano", pp. 243-284.

Painter, Muriel Thayer (1986). *With Good Heart. Yaqui Beliefs and Ceremonies in Pascua Village*. Tucson: University of Arizona Press.

Preuss, Konrad T. (1982). *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*. México: INI.

— (1998). "La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*. México: INI-CEMCA, pp. 349-354.

Reyes Valdez, Antonio (2018). "Ja'ook, el Viejo de la danza de Durango", *Artes de México*, núm. 128, pp. 28-32.

Sahagún, Bernardino de (1969). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Porrúa.

Torres Montúfar, Óscar Moisés (2015). *Los señores del oro. Producción, circulación y consumo de oro entre los mexicas*. México: INAH.

Valverde Valdés, María del Carmen y Arcadio Ojeda Capella (2017). "De cascabeles y mariposas. Símbolos mesoamericanos de muerte y renacimiento", en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.). *Del saber ha hecho su razón de ser… Homenaje a Alfredo López Austin,* t. I. México: Secretaría de Cultura-INAH-UNAM-IIA, pp. 349-375.

Velázquez C., Adrián y Arnd Adje Both (2014). "El sonido de la tierra. Cascabeles de *Oliva* mexicas", en Francisca Zalaquett, Martha Ilia Nájera y Laura Sotelo (eds.). *Entramados sonoros de tradición mesoamericana. Identidades, imágenes y contextos*. México: UNAM, pp. 17-50.

Villela Flores, Samuel (coord.) y Valentina Glockner (2015). "De gemelos, culebras y *tesmósforos*. Mitología en la Montaña de Guerrero", en Catherine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (coords.). *Creando mundos, entrelazando realidades: cosmovisiones y mitologías en el México indígena,* vol. I. México: INAH.

Fidel Camacho es licenciado en Etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (2011) y maestro en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (2017). Ganador del Premio INAH "Fray Bernardino de Sahagún" 2012 en la categoría de mejor tesis de licenciatura en Etnología y Antropología Social. Autor del libro: *El camino de flores. Mitología y conflicto interétnico en la Warejma y el* pajko *de los mayos de Sonora* (2019) y, en coautoría con Diego Ballesteros, *Narrativa mítica verbal en el río Mayo. Aproximaciones al universo sagrado de un grupo amerindio (cahíta)* (2020). Ha publicado algunos artículos sobre procesos rituales y contextos de escenificación entre los mayos de Sonora y los mazahuas del Estado de México. Actualmente es candidato a doctor en el mismo programa de posgrado de la UNAM.



DOSIER

LA FRONTERA SÓNICA DE LOS EXPERTOS CEREMONIALES *WIXARITARI*. LIMINALIDAD PARA EL CONTROL Y PROTECCIÓN DE LAS LLUVIAS

THE SOUND FRONTIER OF WIXARITARI RITUAL EXPERTS: LIMINALITY, RAIN CONTROL, AND PROTECTION FROM RAIN

Xilonen Luna Ruiz*

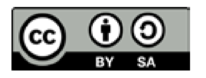
Resumen: La frontera sónica es un estado sensible. Es la percepción de una presencia corpórea de sonoridades que circulan en espacios-tiempos: acciones, emociones y comportamientos. Expertos ceremoniales *wixaritari* de Tierra Azul identifican con el vocablo *´enierika*: visio-audiciones o audito-visiones (*nierika*) en intersticio auditivo divino liminal, en demanda de las analogías de la historia ancestral y la práctica ritual. El renacer de la vida es agenciarse del control y permanencia de las lluvias, de consumar los ciclos de la oscuridad-luz. Por la cosmopolítica, la iconicidad sónica divina interviene en límites territoriales agrarios, la defensa del territorio cosmogónico y en controlar los desacuerdos ancestrales.
Palabras claves: antropología de los sentidos, frontera sónica, *nierika*, ‘*enierika*, wixarika, cosmopolítica, liminalidad.

THE SOUND FRONTIER OF WIXARITARI RITUAL EXPERTS: LIMINALITY, RAIN CONTROL, AND PROTECTION FROM RAIN

Abstract: The sound frontier is a *state* of the senses. It is the ability to perceive a physical presence of sounds circulating in space and time: actions, emotions, and behaviors. In pursuit of analogies of ancestral history and ceremonial practice, Wixaritari ritual experts from Tierra Azul use the word ‘*enierika* to refer to vision-acoustics and *nierika* to speak of acoustic-visions at the liminal, divine interstices of hearing. The rebirth of life is about gaining agency to set and control

* Antropóloga. Estancia posdoctoral académica UAM Iztapalapa-CONAHCYT. 2024-2026.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯marzo-agosto 2024, pp. 45-72
Recepción: 31 de mayo de 2023 ▯ Aceptación: 13 de octubre de 2023
https://encartes.mx





the duration of rainfall, and master the cycles of darkness-light. As a result of cosmopolitics, the divine iconicity of sound figures into rural land borders, the defense of cosmogonic territory, and the handling of ancestral disagreements.

Keywords: anthropology of the senses, sound frontier, nierika, ‘enierika, wixarika, cosmopolitics, liminality.

Frontera sónica

En 2011 me impresionó escuchar en internet el reclamo de las autoridades tradicionales *wixaritari* por la posible modificación de los territorios ancestrales donde habitan las divinidades. Tras las concesiones gubernamentales para proyectos mineros en Wirikuta, durante una ceremonia en el sitio sagrado de Paritekia, en lo alto del cerro Quemado, en el lugar sagrado de Wirikuta en San Luis Potosí, las deidades se escucharon en voz del venado azul, Tamatsi (Nuestro Hermano Mayor) Kauyumarie, que anuncia el peligro del no renacer y florecer en el mundo. Los guías ceremoniales (*mara'akate*) de toda una región unificaron una sola voz de auxilio por parte de su ancestro mayor –aceptando la ayuda de la sociedad civil y algunos sectores gubernamentales–. La transmisión de esa escucha divinizada fue a los *wixaritari*, a la sociedad nacional y a través de los medios digitales y convencionales como respuesta a aquella amenaza. Me pregunté sobre la concepción nativa de escuchar de los *wixaritari* para identificar la perspectiva auditiva de su acción y el discurso de las sonoridades entre sus expertos ceremoniales.

A partir de las propias categorías del pensamiento wixarika y sobre su semántica habría que plantearse preguntas no sobre la visión o las visiones, sino sobre las implicaciones auditivas de jicareros y peyoteros de centros ceremoniales cónicos (*tukipa)*, ancianos de los adoratorios parentales (*xirikite),* los consejeros ancianos (*kawiterutsixi)*, los curanderos y *mara'akate*. Con base en la categoría de *nierika* (visión) que se vincula de manera constante con su percepción visual, me propuse pensar en términos de la audición las referencias sobre las habilidades visionarias y encontré en vocabularios, diccionarios, literatura antropológica y narrativa la palabra *‘enierika* y sus variaciones.

Llegué a la metateoría sobre esta percepción a través de la práctica de campo con los especialistas rituales *wixaritari*.[1] Encontré una afirmación

[1] Agradezco la confianza de los jicareros de Maxayuawita para llevar a cabo mi trabajo de campo doctoral

sobre el vocablo *'enierika,* traducido como el verbo "escuchar" o el sustantivo "escucha". Ellos experimentan vivencias en las que se comunican, son escuchados o dejan de escuchar a sus divinidades de las historias de origen y ancestros directos identificados como "gente": abuelos, bisabuelos, venados-hombres/mujeres, lobos, jabalíes y otros animales e insectos. Al comparar con mi escucha, hallé un texto con la siguiente explicación: "un discurso perspectivista como aquellas diferencias y semejanzas entre unos existentes y yo mismo, al inferir analogías y contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me adjudico y los que les atribuyo" (Descola, 2012: 177).

En el espacio acústico ceremonial, la recepción auditiva o el diálogo con los antepasados *wixaritari* sitúa sonidos que comunican en circunstancias de proximidad no especificada. La identificación de timbres y cualidades del sonido es esencial. *'Enierika* y su forma de semantizarlo: comprender/percibir/acordar/obedecer, en unas circunstancias es un dispositivo o una chispa auditiva que activa una visión experta ceremonial (*nierika*); en otra, es la capacidad auditiva experta en que predomina únicamente la audición (*nierika*) (véase Luna, 2023: 92).

Por su parte, la categoría de *nierika* (visión) o "don de ver"[2] nutre a la disciplina antropológica sobre la complejidad visionaria de la cultura wixarika (cfr. Lumholtz, 1986; Zingg, 2012 [1982] [1938]; Furst y Nahmad, 1972; Fikes, 1985; Neurath, 2000; Schaefer, 2002; Chamorro, 2007; Neurath, 2013; Kindl, 2013, entre otros autores). Es una categoría sistémica en relación con intercambios, dones, préstamos, acciones, objetos, narraciones y obligaciones ceremoniales.

En este artículo se propone el término de "frontera sónica", que converge del estudio de la antropología de los sonidos y la antropología de la frontera, que se vive desde las relaciones intra e inter: culturales, panculturales, comunitarias, fronterizas, cosmológicas, estatales, nacionales, continentales. Miguel Olmos nos exhorta a poner atención a una antropología de la frontera como una complejidad todavía en proceso, en aquellos elementos de la cultura que han permanecido ocultos en las lógicas sociales y con otros ropajes (Olmos, 2007: 33).

[2] Generalmente se relaciona con la "visión", casi nada se ha abordado sobre los otros sentidos perceptuales (Kindl, 2013: 206-227).





La frontera sónica es un *estado* sensible. Una presencia corpórea de sonoridades que circulan en espacio-tiempos, acciones, sensorialidades, emociones, política y comportamientos. Expertos ceremoniales *wixaritari* identifican con el vocablo *´enierika,* visio-audiciones o audito-visiones en intersticio auditivo divino liminal, en demanda de las analogías de la historia ancestral y la práctica ritual; sin embargo, no es exclusivo de la visión y la audición, pues los sentidos cambian de orden.

Es una presencia en espacios locativos no definidos, un despliegue de sonidos en una línea imprecisa del espacio auditivo y una "cotemporalidad" (Fabian, 2019). Generalmente bajo el influjo de la ingesta de *hikuri* (peyote), los estados perceptivos requieren la interacción de una diversidad de factores.

En la trama auditiva de la búsqueda de la vida de los expertos ceremoniales *wixaritari* del norte de Jalisco, es común que sonidos no convencionales propios del lenguaje dialoguen como una forma de habla ancestral que se sostiene de las historias fundacionales *wixaritari* y sus prácticas ceremoniales. Concedida por la experiencia auditiva ritual *'enierika*, tienen como designio alcanzar el "lenguaje de la lluvia": agua, viento, remolino, lluvia, truenos, huracanes, latidos, ruidos de animales, insectos, cuerdas de instrumentos musicales, tambor, cuernos de toro, fuego, bebidas y otros… Propician acciones colectivas que aspiran a satisfacer las situaciones relacionadas con la vida de los *wixaritari*, como la emergencia solar, el nacimiento o maduración de la mazorca y otros tránsitos que les afectan en su vida. Sin embargo, no siempre se obtendrán buenos resultados: a la función del ritual le subyace el conflicto irresuelto (Geist, 2006: 174).

Estos sonidos que hablan o que establecen conexiones involucran una reflexividad y una metalingüística, ya que los *wixaritari* emplean un lenguaje formal para hablar de este tipo de habla a través de sonidos. Durante las prácticas auditivas de las familias de los cargos ceremoniales denominados jicareros de los centros ceremoniales de Tuapurie, ellas escuchan el aullido en dos formas: como "gente lobo"[3] que aúlla y como personas-lobo que pitan los cuernos de toro ('*awá*) de los peregrinos durante su trayecto a los sitios sagrados en el cerro Quemado (Wirikuta) (entrevista a Bautista de Tuapurie. Tierra Azul, diciembre, 2016). En la fiesta del peyote[4] en Tierra

---

[3] Se dice que al lobo no lo ven en las comunidades, pero lo escuchan.

[4] Integrante de los cinco danzantes haitiriwemete: "Los que saben hacer las nubes", ellos bailan en conjunto.



Azul, *Kɨmɨkime* "gente lobo" es el segundo ancestro cazador primigenio[5] y va a la izquierda *yu'utata* "el norte", es 'Ututawi',[6] es 'Arɨkate (alcalde) (véase Luna, 2023). El "pitido" del cuerno de toro como icono sonoro es "voz" aullido de las personas-lobo que enlaza a la comunidad con el desierto de Wirikuta Y es también un índice metalingüístico (algo que apunta hacia tal código).

En esta audición, el sonido de la fisicalidad se encuentra ausente, ya que en el momento no se hallan presentes ni la "gente lobo" en forma física, ni los peyoteros con sus aerófonos de cuerno. No obstante, el receptor sabe que se trata a la distancia de los ancestros históricos y de los peyoteros, quienes portan y tañen el cuerno de toro que se encuentran en Wirikuta o emprenden el regreso a la comunidad. En el pitido del cuerno de toro, la mímesis de personas lobo brinda una certeza, una frontera sónica "positiva" que comunica el avance de la peregrinación en el estado ritual en que se encuentran los cazadores ancestrales del *hikuri*. Es contrario a un juego de la imitación de sonidos de animales para alcanzar la confusión auditiva entre víctima y depredador, como nos muestra Mattias Lewy para el caso de los pemón (Lewy, 2015). Una mímica [ausente] como "una forma de meterse en la piel del personaje al que se remeda, de tomar su máscara" (Vernant, 2001: 76). Una semejanza con la Amazonía en Perú cuando el sonido proporciona, a los auditores del ritual, una recepción sensible de la cara auditiva de los invisibles (Gutiérrez Choquevilca, 2016: 20).

La práctica auditiva ceremonial requiere de sacrificios, compromisos y obligaciones ceremoniales, de conocimiento de las historias ancestrales y de asistencia a lugares y sitios/lugares sagrados, adoratorios o centros ceremoniales, también se vive en comunidades urbanas *wixaritari* de reciente creación. Requiere estar apegado a la organización ceremonial conforme a las dinámicas de su forma particular y colectiva de vivir la vida wixarika.

Ante las sociedades no *wixaritari*, estas formas del "habla de la lluvia" no son tomadas en cuenta en las decisiones sobre el manejo del territorio. Situaciones liminales surgen si las sociedades auditoras no escuchan igual entre sí. Entonces, las entidades sónicas que son escuchadas por los expertos ceremoniales *wixaritari* no pueden hacer su trabajo conforme con el origen en que fueron creadas. Si la cosmopolítica hace referencia a un

---

[5] '*awatame* "persona-cornamenta".

[6] 'Ututawita o Cerro Dios, lugar sagrado en Valparaíso, Zacatecas.



modo de mirar y acercarse a algo, una manera de pensar (Stengers, 1997, cit. en Martínez y Neurath, 2021) de aquel conflicto o "desacuerdos entre mundos" (véase De la Cadena, 2010) es que emerge un problema de la frontera sónica.

Al situar de liminalidad el sonido ritual deja asomar las tensiones y conflictos por la inestabilidad de la "política del ritual" (Mier, 1996). Entonces, es viable la creación de vínculos a través del intercambio, de hacer visibles [audibles] las latitudes y los bordes de los límites, la fragilidad de los vínculos, los márgenes de la estabilidad de las relaciones que atraviesan, perturban y reconstruyen (Mier, 1996: 95-98) la renovación de la vida wixarika. Gracias a sus habilidades políticas (De la Cadena, 2010), los expertos ceremoniales apuestan a resolver situaciones en la búsqueda de la vida.

Cuando el territorio hereditario se concibe de distinto modo, hay que emprender negociaciones para que la frontera sónica se active y aquella etapa liminal opere a favor de los *wixaritari*. Es la fundación de otra realidad, una realidad, entendida no como un conjunto de acontecimientos factuales, sino como un espacio normativo (Mukarovsky, 1977, cit. en Mier, 1996: 109).

La presencia de una entidad wixarika que no se ve, pero habla distinto, es fundamental para la continuidad de la temporalidad *tɨkari* (cuando es la oscuridad). La inestabilidad de la continuidad de la vida wixarika propicia la intervención de los expertos que escuchan a los cerros divinizados. Son los lugares naturales donde transitan los vientos que llevan la lluvia de temporal a las tierras de los agricultores de San Sebastián Teponahuastlán o Wautɨa. Es urgente el control de las lluvias de temporal a fin de que los sembradores lleguen a buen fin con el ciclo agrícola, pues peligra el nacimiento de los niños-maíces que han sido heredados por su ancestralidad. En consecuencia, es lograr el tránsito de un tiempo húmedo a un tiempo de sequedad y un nuevo ciclo para la renovación de la vida.

Son los cerros orientadores del flujo pluvial y en ellos habitan las entidades ancestrales. En ocasiones, los cargos ceremoniales están en deuda constante con aquellas divinidades, por lo que están sujetos al pago de mandas de los jicareros y a la negociación de los *mara'akate* con las divinidades; así pues, los cerros cumplen su papel y las lluvias llegan en tiempo y forma a las laderas de policultivos. En el cerro Kwate Kaxiwaritsie ("en donde come tormentas") habita la divinidad Takutsi, que "habla distinto" (un guardián natural) y no pertenece al territorio agrario wixarika,

pero es su territorio cosmogónico. Un "cerro apagado" por las deudas ceremoniales de los mismos *wixaritari*. En agosto de 2022, jicareros de los ocho centros ceremoniales de Wautɨa fueron alertados de que una antena telefónica 5G sería instalada en ese cerro que pertenece al municipio de Totatiche. Dialogaron con las autoridades municipales para exponerles las razones de la importancia de su cerro divinizado, lo más urgente, "activar" el sitio sagrado del cerro por la emergencia de las lluvias para conseguir generosas cosechas en las tierras *wixaritari* para la tercera semana de octubre de 2022. Los comuneros de Wautɨa, el municipio y el dueño del predio firmaron un acuerdo. Así el *mara'akame* cantó (dialogó y negoció con la divinidad) y la divinidad le señaló el lugar donde se reubicaría en el mismo cerro el lugar sagrado. Así, cerca de 80 jicareros circularon y pagaron las "deudas" pendientes (entrevista a Martín Vázquez, presidente de los jicareros de los centros ceremoniales de Wautɨa, 2022).

En este testimonio el reclamo wixarika del territorio hereditario es la declaración de la escucha *'enierika*, como un nivel de habla ancestral. Tan importante como una antena *teiwari* (foráneo) 5G que facilita la comunicación. Una forma de reajustar las competencias internas de las autoridades tradicionales frente a las autoridades municipales y privadas y al interior con su autoridad comunal.

Escuchar "de aquí para allá" y escuchar "de allá para acá"

Derivado de los detonadores perceptuales de *nierika* (ver) y *'enierika* (escuchar*)* se desprende la explicación exegética del intercambio de escuchas entre deidades y especialistas rituales *wixaritari* que han adquirido habilidades de escucha. El cruce de escuchas es suscitado por los adverbios demostrativos escuchar "de aquí para allá" y escuchar "de allá para acá", con sus diferentes variaciones. Son "juegos de lenguaje" que se refieren al "todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (Wittgenstein, 2017: 37). Es una referencia, *deixis*, señalamiento o direccionalidad de una ideología lingüística para explicar lo que sucede en un determinado tiempo-espacio auditivo y también como prácticas performativas realizables por los expertos ceremoniales en la intermediación con sus divinidades y a través de objetos sonoros o de luz.

Esta transición sónica es una temporalidad discontinua, es "un antes" y "un después" para alcanzar los analogismos de las historias del origen



que resuelvan el drama del amanecer, del nacimiento de la vida o, bien, situaciones que les afectan en su vida ceremonial particular, familiar y comunitaria. La categoría nativa *nierika* se nutre del recurso perceptual auditivo de *'enierika* y los sonidos se sitúan en el rostro *hixie* (al frente). El jicarero Marcelino González de Tierra Azul nombra expresiones locativas para ejemplificar este tipo de escucha situada, donde interviene una comunicación entre los *wixaritari* y las deidades de la siguiente manera: escuchar "de aquí para allá" (*manemutane*) "río arriba pero no de picada" y escuchar "de allá para acá" (*manemuyene*[7]) "río abajo, no tan empinado" (traducción Xitakame Ramírez).[8] Paula Gómez (2008) clarifica que el prefijo *ye-* tiene como significado direccional "hacia fuera", "río abajo" y como significado estático o locativo "inclusión". Así, en *manemutane* la trayectoria del movimiento es "hacia el interior" (Gómez, 2008: 34). Como lo indica y traduce el doctor Xitakame y, por su parte, Gómez, el prefijo *ta-* puede expresar, entre otros contenidos direccionales, la trayectoria del movimiento "hacia el interior" de un espacio cerrado o como locativo "entrada", o "borde" de un objeto (Gómez, 2008: 34). También es el afijo *'ana* (aquí) u otro indicador de espacialización comparable con el siguiente: *manemutane.* Es una forma de situar la escucha.

Los cantos del *niawari* expresan el pensamiento (Luna, 2005: 11), el maestro Gabriel Pacheco los clasifica como *Tayeiyari niawarikayari* (Pacheco, 1995: 88) y son interpretados con instrumentos musicales de *xaweri* y *kanari*. La narrativa oral hace referencias locativas a un lugar no definido que indican detonadores auditivos que van a facilitar la visión como "dónde", "ahí", "allí, "allá", o bien la trayectoria del movimiento: "están bajando", "allí venía", "allá detrás", "donde se baila la flor", "están bajando con esos mensajes".

El juego melódico descendente de los cantos de *niawari* remiten a una escucha "de allá para acá", resultado de sus experiencias personales y liminales, cantados en primera y en tercera persona y se ejecutan a ritmo de sesquiáltera y dancísticamente son zapateados (véase Luna, 2004; 2005:

---

[7] "*muwa m-a-ye-ne*" allá AS-CIS-hacia afuera-aparecer. "Por allá salió" (véase Gómez, 2008: 34).

[8] Agradezco la ayuda en la explicación y la traducción de estos términos al doctor Julio Xitakame Ramírez, especialista wixarika de la Universidad de Guadalajara, quien hace énfasis en la aplicación de los prerradicales *ta* y *ye*.

15, en Luna, 2023). A los músicos que escuchan el viento les es comunicada la entonación de melodías (De la Mora, 2018: 144). El énfasis de los cantos está en la experiencia locativa de un espacio impreciso, en una frontera sónica en la que se obtiene la experiencia visionaria.

Por su parte, los expertos ceremoniales *mara'akate* proyectan un rostro al oriente-Wirikuta. Como receptores, afirman que se escucha por el oído derecho, abajo (el sur, pero también el abajo es el poniente y el norte), ahí están los no humanos. Así la *deixis* del rostro conecta con la cosmología geográfica del territorio wixarika (*kiekari)*.[9] Ello refleja una concepción asimétrica que se relaciona con los movimientos de los ciclos solares comenzando por el solsticio de invierno, el nacimiento del niño Sol. La propuesta heurística es que el sonido se desplaza como una órbita terrestre (auditiva), como si los cinco lugares sagrados conformaran un rostro en el que el sonido se va desplazando a medida que se narra la historia ancestral del diluvio, la que nace por el desplazamiento sur-norte. Es una historia auditiva de vida-muerte-vida. Se inicia por la derecha y se termina por la derecha, por el sur. Los especialistas rituales portan en su rostro los cinco lugares sagrados, su rostro-cabeza es al mismo tiempo la órbita terrestre (Luna, 2023).

Del despliegue de sonidos en la frontera sónica y de las referencias locativas a un lugar no definido surgen las concepciones sónicas de las divinidades y las formas de concebir su territorio y los límites comunales.

El territorio hereditario. Un camino ritual auditivo

El territorio cosmogónico de los *wixaritari* se rige por el *yeiyari* (el camino ceremonial –las obligaciones ceremoniales–). Por su parte, las temporalidades de la luz y de la oscuridad asoman las asimetrías de la cultura wixarika para alcanzar la renovación de la vida.

En la temporalidad *tukari*, el día, predomina el ancestro creador venado Tamatsi ("Nuestro Hermano Mayor" y sus variadas formas de nombrarlo). Si impera la temporalidad de la oscuridad, *tɨkari*, las divinidades "Nuestra Madre Tierra", "Nuestra Madre Maíz" y más divinidades acuáticas y de la lluvia, expresan sonoramente sus espacios de poder para hacer brotar la vida de la siembra de los policultivos primigenios. Por ejemplo,



[9] Véase la referencia sobre *kiekari* en Liffman, 2012.



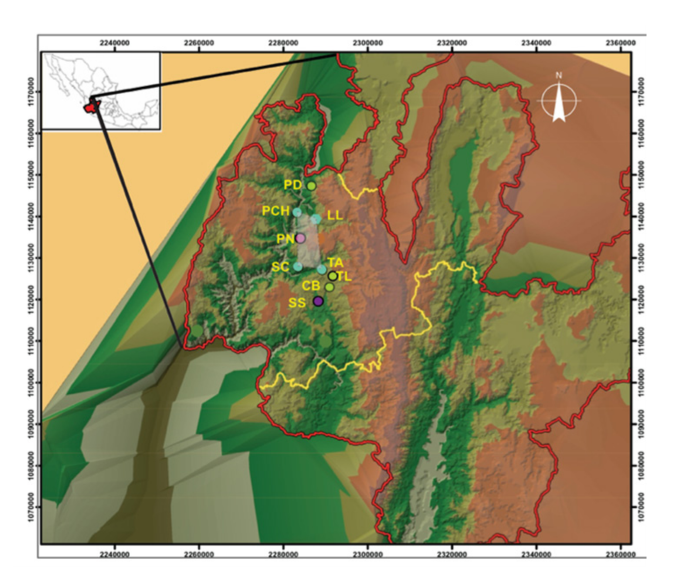
Takutsi, la abuela, habla a través del bastón, objeto sonoro con agentividad y con capacidad visionaria que anuncia la creación o la destrucción (véase Luna, 2023).

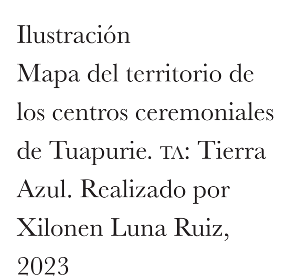
Familias de los adoratorios parentales[10] de las diversas agencias de Tierra Azul participan en cargos ceremoniales en el *tukipa* Tierra Azul, indistintamente pueden pertenecer a los núcleos agrarios de Wautɨa y Tuapurie. Escuchan a la ancestralidad por partida doble comunitaria, por lo que establecen relaciones familiares, ceremoniales y comunales atendiendo a la intermediación de guías ceremoniales y ancianos que son regidos por distintas divinidades. Son representados por una jerarquía comunal: Gobierno Tradicional, *kawiterutsixi* (concejos de ancianos), *xukuri'ɨkate* (jicareros), *hikuritamete* (peyoteros) y *mara'akat*e (guías ceremoniales) y Comisariado de Bienes Comunales. Intervienen en la vida comunal, el *yeiyari* y la defensa de la territorialidad.

La territorialidad *wixarika* con sus dimensiones ancestrales ha sido abordada por los intelectuales y abogados *wixaritari*. A ellos se han sumado diferentes antropólogos (Medina, 2003 y 2020; Téllez, 2011; Liffman, 2012), quienes reportan y recontextualizan desde su propio enfoque de investigación sobre la historia, el territorio heredado por la ancestralidad,

[10] El análisis de los ranchos parentales y los *tukipa* de la región wixarika se enriquecen de la variación de acuerdo con la microrregión estudiada. La familia wixarika del adoratorio parental tierraazuleña se desplaza por adoratorios, centros ceremoniales y ranchos en un territorio demarcado que puede cambiar. Cuentan con un sistema jerárquico de ancestros que reposan a través de las relaciones genealógicas de filiación y alianza, y son reconocidos por determinados colectivos familiares en los momentos de las fiestas del Tatei Neixa, Mawarixa y otras celebraciones. Empero, como familias nucleares, también participan con los grandes centros ceremoniales que los *wixaritari* agrupan territorialmente en sus esquemas comunales y en los que se reconocen otros ancestros que son genealógicamente no demostrables. Los ranchos parentales constituyen un mismo colectivo que coexiste con otros colectivos dominantes como el sistema de los *tukipa*. Son entonces las mismas personas que se distribuyen en varios colectivos a la vez y que tienen diversos modos de relacionarse con sus ancestros genealógicamente demostrables, como el ancestro Yumu´utame (Luna, 2016: 17-18). "[…] Aun cuando la distribución ontológica de los existentes y sus formas de reunirse se apoyan en principios idénticos, los lazos que esos existentes tejen entre sí, los efectos que unos ejercen sobre otros y el tipo de tratamiento que se imponen mutuamente puede cambiar por completo […]" (Descola, 2012: 446).

los desplazamientos y los motivos de las reivindicaciones. El territorio cosmológico en la Sierra Madre Occidental es definido por los cuatro rumbos y el *axis mundi* en medio y se resume en la figura gráfica del quincunce que abarca 5 000 kilómetros cuadrados y se dimensiona a los grandes templos (*tukite*) y cientos de rancherías, donde están los adoratorios parentales *xirikite* (Liffman, 2005: 54-57).




Ilustración
Mapa del territorio de los centros ceremoniales de Tuapurie. TA: Tierra Azul. Realizado por Xilonen Luna Ruiz, 2023

Los *wixaritari* tomaron los nombres de las deidades o de lugares topográficos o acciones divinas de sus historias ancestrales para denominar a sus centros ceremoniales. Al centro ceremonial de Tierra Azul le denominan en wixarika Maxayuawi (“Venado Azul”), reconocido por la comunidad de Wautɨa como parte de sus centros ceremoniales. Es la denominación más antigua: *yuawi* (azul) guarda una relación indéxica con todo aquello que tiene que ver con lluvia, agua, venado, nombre de mujer, maíz azul-persona, lobo, cielo, charco, lugar sagrado, centro ceremonial, etc. También es Muyeyuawi (“se para lo azul” o, en una descripción metafórica, “donde se coloca el cielo azul”). Hacia el sur, en las inmediaciones de un gran peñasco cercano a Tierra Azul, se encuentra un manantial u ojo de agua denominado Muyeyuawi, donde se recoge agua bendita.

A Maxayuawi se le asocia con Wirikuta y con deidades pluviales, manchón de peyote, venado negro, maíz joven, sangre del venado azul, energía



vital, ancestro de los no indios, antepasado de los ciervos, Kauyumarie en su búsqueda nocturna (*vid*. Negrín, 1986, en Aceves, 2009; Lemaistre, 1997; Zingg, 1982; Negrín, 1977; Fikes, 1985; Medina, 2014).

Confluyen en el territorio hereditario wixarika distintas huellas de la presencia de Maxayuawi como signo indexical al ser la vida de todas las deidades ancestrales. El cargo ceremonial del *tukipa* denominado Wiwimari (Luna, 2023) es un venado "mayor" y una serpiente. Wiwimari une a los

Cargos en el centro ceremonial Maxayuawi (Tierra Azul) (2018)		Cargos antiguos en el centro ceremonial Maxayuawi (Tierra Azul)
’ɨrɨkwekame	Nauxatame	Tatewari (Nuestro Abuelo [el fuego]
Mara’akame	Tatewari	Tayaupa (Nuestro Padre Sol)
Tayaupa	Kumatemai	Tatei Haramara (Nuestra Madre Mar Pacífico)
Tatutsi	Xurawe	Tamatsi [Nuestro Hermano Mayor]
Tamatsi	Tatei Niwetsika	Tatei ’Utianaka (Nuestra Madre Tierra, asociada con peces)
Wiwimari	Hakeri	Tatei Niwetsika (Nuestra Madre del Maíz) Takutsi (Nuestra Abuela Formadora del mundo)
Maxakwaxi	Haitsikɨpuri	Werika ’iimari (Águila Madre Joven) ‘Ekateiwari (Dios Viento Mestizo) Tsakaimuka (allí donde cae entretejido, Lago Sagrado en el Nayar)
’Ekateiwari	Nɨ’ariwame	
Tsakaimuka	Hariama	
Tatei Haramara	Kewimuka	
Takutsi	Tatei ’Utɨanaka	
Tateteima	Kauyumarie	
Werika ’ɨimari	Watakame	
Tatei	Timawamete	
Xapawiyeme		
Kɨmɨkime		

Cuadro 1

Cargos ceremoniales antiguos y contemporáneos

Fuente: elaboración propia.



cazadores que van a la sierra a cazar a los venados y propicia encontrarlos. En Hikuri Neixa porta en las manos las cabezas de venado y es fundamental en los movimientos dancísticos que realizan los peyoteros.

En el *tuki* de Tierra Azul, en 1995, el *mara'akame* Alfonso González, cantador por cinco años, relata la historia ancestral sobre la fundación de la comunidad de Santa Catarina y sus centros ceremoniales, como el *tukipa* Maxayuawi (Tierra Azul). Recordemos que este *tukipa* forma parte del territorio agrario de la comunidad Wautɨa:

> […] después de que comenzaron a caminar con el águila durante algunos días, se les atravesó un gran peñasco nuevamente […] le pidieron a la estrella derrumbar ese peñasco que les impedía seguir caminando hacia el oriente […] a ese peñasco, le llamaron Kaɨriyapa,[11] hoy es Santa Catarina en español: "por donde inició brota una especie de humo". Así, deciden que han encontrado […] dónde vivirán y dónde se ubican hoy los centros ceremoniales de Santa Catarina [Kaɨriyapa]; Tierra Azul [Maxakayuawi[12]] […] ¿Tutsita?, Pochotita [Xawepa] y Las Latas [Matsitɨta]. Desde esa aparición, se han venido dando los cargos para que el mundo siga sobreviviendo (Trabajo de campo, 11 de octubre, 1995, en Tukipa Tierra Azul. Entrevista grabada con el *mara'akame* Alfonso González, traducción simultánea del wixarika por Juventino Carrillo y Martín Carrillo).

La persistencia de tales historias fundacionales está en los relatos de los habitantes de los ranchos de Tierra Azul, quienes ubican los orígenes de sus jícaras[13] familiares en Santa Catarina.[14] Esas jícaras cumplen un

---

[11] "Lugar de la brasa ardiente" (Fikes, 1985: 332).

[12] Maxakayuawi, así también lo mencionan con el infijo o afijo *ka*.

[13] Los adoratorios del centro ceremonial Maxayuawi transitaron al menos en 70 años, de ocho a 21 jícaras divinizadas. Con la reactivación de los territorios sin periodos de represión fue creciendo el número de jícaras debido a la intervención de los consejos de ancianos: el de la cabecera de San Sebastián y el de Santa Catarina. Lo cierto es que en el número y manera de nombrar a las jícaras entre centros ceremoniales van a observarse variaciones de acuerdo con las exigencias de los ancestros (véase Luna, 2023).

[14] En los ranchos de la comisaría de Tierra Azul son frecuentes las alianzas matrimoniales en parentesco bilateral en los que alguno de los cónyuges pertenece a Santa Catarina, Pueblo Nuevo y a otros ranchos de la misma jurisdicción comunal. Principalmente son



doble papel, es decir: recuerdan y mantienen vigentes los compromisos rituales mutuos, los que se renuevan cada cinco años entre los centros ceremoniales de Maxayuawi de Wautɨa y Kaɨriyapa, de Santa Catarina. Paralelamente, existen migraciones de familias entre ambos territorios, lo que provoca un desplazamiento humano que borra momentáneamente la frontera común, justificado por la designación de jícaras deificadas, que son asignadas por los ancianos. La migración constante de las personas entre estas poblaciones es reforzada tanto por los nuevos lazos de parentesco que llegan a producirse, como por la antigüedad que se le reconoce a algún habitante, quien sin haber nacido en el lugar decide radicar en la comunidad.

En las asambleas realizadas en las agencias comunales las autoridades locales insisten en las obligatoriedades de los comuneros. Es frecuente escuchar en la comisaría de Tierra Azul y a través del altavoz información sobre las exigencias hacia los jicareros, es el agente del comisariado quien reclama a los comuneros la poca asistencia a la defensa del territorio y amenaza con cobrarles por sus faltas y les exhorta a cumplir. Los comuneros *maxayuawitari* escuchan las futuras acciones que se llevarán a cabo en relación, por ejemplo, con la aún problemática territorial irresuelta de los límites territoriales con sus vecinos mestizos de Huajimic. Son visos auditivos ante la amenaza de perder los territorios donde habitan las divinidades: Nuestra Madre Tierra, el Venado y sus variaciones divinas.

Tamatsi "Nuestro hermano mayor" y sus variadas formas de nombrarlo. Una territorialidad auditiva

El Venado divinizado en el territorio wixarika se puede pensar como una totalidad y una variabilidad de la vida ceremonial wixarika. En términos de Roy Wagner, en un motivo fractal, una totalidad que se relaciona, se convierte y reproduce el todo, pero no son una suma de algo individual (Wagner, 2013: 91). En la exégesis de los jicareros de Wautɨa se tiene claro que el *tukipa* es el cosmos:

---

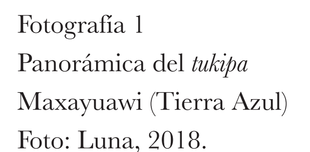
hombres nacidos en agencias de Tierra Azul quienes han desposado con mujeres nacidas en localidades de Santa Catarina. Ser comunero se asocia con la tenencia de la tierra, el disfrute y la responsabilidad de las tierras de cultivo, de las áreas para el hábitat, las de uso común y los espacios donde se desarrolla la vegetación y los animales silvestres como el venado y el jabalí (véase Luna, 2023).

> Los cantadores dicen que es un mundo, cuando se creó, primero nació el abuelo fuego; después salió el padre sol, pero estaba caliente y todos estaban muriendo. Entonces los *kakaɨyarixi* planearon y subieron al Padre Sol con una escalera, pero no era una escalera, eran unas velas y los detuvieron donde está el sol. Quedó una casa, un *kalihuey*. Dentro de esa casa circular, en el lado derecho [*tserieta*], hay un palo que es un *hauri* (vela); en el lado izquierdo [*‘utata*], hay otro palo, que es un mundo; los jicareros detienen al mundo haciendo ceremonias y entregando ofrendas (Trabajo de campo, entrevista a cargo de Tatutsi, Tierra Azul, 2018).

Como un motivo fractal, la territorialidad ceremonial tiene forma de cérvido, su contorno son puntos geográficos a escala desde la bóveda celeste y proyectado en las edificaciones de los centros ceremoniales cónicos. Los jicareros de Tierra Azul dibujan en sus mentes aquel cuerpo del venado territorializado y comienzan por la cabeza del mismo venado. Es decir, los *tukipa* son puntos que, en su conjunto, trazan y unen el cuerpo del ancestro mayor. Expresa un macrocosmos: el territorio cosmogónico, y un microcosmos: el cuerpo. Para ellos, el centro ceremonial está vivo, se comporta como una persona que actúa de acuerdo con estados emocionales, como el sentido de venganza o apropiación.

Maxayuawi (Tierra Azul) es el inicio y la cabeza del cuerpo del venado, la parte de “arriba”, la región ancestral y espacial de Wirikuta. La ubicación de las otras partes del cuerpo del venado se conforma de los numerosos *tukipa* situados en la región *wixarika*. Otros puntos son los *tukipa*




Fotografía 1
Panorámica del *tukipa*
Maxayuawi (Tierra Azul)
Foto: Luna, 2018.



Matsitaɨta (dentro del Hermano Mayor Venado) [Keuruwitɨa en la literatura] en Las Latas y Kaɨriyapa en la comunidad Tuapurie (entrevista a los jicareros Marcelino y Alberto, abril de 2018); pero los jicareros no tienen claro cómo se ensamblan las demás partes del venado.

En una elucidación heurística, la iconicidad indéxica del venado ancestral enlaza a una espacialidad acústica por medio de depósitos rituales como flechas *'ɨrite*, plumas *muwieri* y una variedad de objetos *nierikate* que poseen "oídos" (Luna, 2023), danzantes, movimientos, alimentos y otros. En el intersticio auditivo, los oyentes ceremoniales perciben aquellos objetos de sonido como hologramas acústicos que los constituyen y se construyen de sus vivencias, de sus experiencias e historias ancestrales. Wiwimari en la danza del peyote es el venado quien va al centro del quincunce de los danzantes haitɨrɨwemete "Los que saben hacer las nubes" y expresa su sonoridad a través de sonidos de entrechoque como semillas, pezuñas de venado, plástico, lengüetas de metal de refrescos, carrizos y otros materiales, dispuestos en ceñidores, en los sombreros ceremoniales, en carrilleras de los peyoteros, en los *karkajes* (Luna, 2023).

A través de las ceremonias de los templos, de los adoratorios parentales y durante la narrativa ancestral, los *wixaritari* escuchan a los venados en distintas formas de habla; por ejemplo, las mujeres hablan con ellos mientras procesan y preparan el tejuino a través de los sonidos del hervor del maíz fermentado; Matsi Kaɨwa[15] ("Hermano mayor que anda abajo") es asociado al *kieri* y se escucha por el sonido del violín pequeño denominado *xaweri*; Tamatsi Kauyumarie (Nuestro Hermano Mayor Venado Azul, el primer cantador) *canta* en Wirikuta por el violín pequeño *xaweri* y por la intermediación del jilguero (*kuka'imari*); de igual forma el pájaro prieto (*tukari wiki*: pájaro de día) *canta* por la jaranita *kanari* y por la intermediación del "pájaro azul de la montaña" [urraca]; Maxakwuaxi (el Venado Cola Blanca) canta por el sonido del tambor (*tepu*); Yumu'utame (Sus Cabezas-personas), ancestro mayor de los adoratorios parentales, habla por el aullido del lobo ancestral; ɨrɨkate (persona flecha) habla como el viento; Maxayuawita (lugar del venado azul) es el latir del corazón; Tatei Utɨanaka (la diosa-pez, Diosa de la Lluvia del Oriente) y Mekima o Tatei Maxame (la mamá de las mujeres que vive en Yukawita) se les escucha hablar como el mar del Tatei Haramara (Nuestra Madre del Mar); 'awatamete (personas-cuerno)

[15] Lo nombran así para no llamarlo directamente como Tɨkimari.

se les escucha a través de ruidos que hablan y por los atributos de los animales cazadores primigenios.

Estas denominaciones y sus variadas formas de nombrar al venado expresan variaciones de una totalidad, cuyos elementos no se pueden sumar ni se pueden ordenar, pues "no constituyen una suma que implique una totalidad. Si una totalidad es subdividida se fragmenta en holografías de sí misma, pero no se pueden ordenar" (Wagner, 2013: 91). De manera que pueden considerarse como motivos fractales "que permanecen entre el todo y la parte, de tal modo que cada uno de ellos incluyen la relación total" (Wagner, 2013: 94).

La corporalidad es el lugar de la acción de afección, impulso y creación, el lugar de la perturbación para el actuar (Mier, 2009: 16). La experiencia liminal de la danza de los Nɨ'ariwamete es una de un conflicto irresuelto entre las divinidades ancestrales y de la lluvia, frente a un fuego de un tronco incandescente se pone en juego la vida o la muerte. Hay que superar un drama ancestral en la búsqueda del control de las lluvias y del renacer de las semillas de la siembra de temporal. Es una frontera sónica. A continuación, la siguiente narración perceptual.

Danza de los Nɨ'ariwamete de la ceremonia Namawita Neixa. El desacuerdo entre el cielo nocturno y los antepasados

Si el interior del *tuki* o templo cónico es el cosmos, en su interior impera la temporalidad de las lluvias. Habita la divinidad de las historias del origen, es Takutsi Nakawe, protagonista de la ceremonia Namawita Neixa en el centro ceremonial Tierra Azul.

Los bailadores denominados Nɨ'ariwamete realizan un rito con un ocote incendiado *('utsi)* de cinco a seis metros dentro del templo circular, son los guardianes o protectores de la deidad Takutsi Nakawe. Durante mi etnografía (2018) he registrado que los bailadores dan vueltas alrededor del fuego con la guía del tambor (Nuestro Abuelo Venado Cola Blanca) en sentidos circulares, levógiros y zigzagueantes.

Escuchar un símbolo auditivo implica "una convención" (Kohn, 2013), los sonidos del tambor *tepu* se escucharán en las fiestas relacionadas con un tiempo lluvioso. Si el oyente se encuentra afuera del *tuki* (templo cónico), el sonido del *palpitar* del tambor que se emite de adentro hacia afuera crea un efecto envolvente por la bóveda del cañón serrano, como una repetición



o retraso modulado (*delay*) de la señal sonora. Los sonidos dominan el espacio acústico y guían a otros sentidos a superar un estado liminal, ya que está en peligro la permanencia de las lluvias y al mismo tiempo se debe controlar a una divinidad. El objetivo es diluir una frontera peligrosa con un tronco incandescente que debe apagarse. Surge una frontera sónica como la manifestación audible de la divinidad Takutsi Nakawe. Predomina el sonido de los danzantes de la lluvia sobre una luz nebulosa de fuego de un tronco y velas y ocasionada por el humo del fuego.

En la danza de los Nɨ'ariwamete, en la ceremonia "Namawita Neixa", las deidades de la lluvia y los antepasados no llegan a acuerdos, impera un tiempo oscuro, los antepasados no entienden el canto de la deidad creadora. La deidad es el cielo nocturno y no quiere atravesar al lado donde se encuentran los antepasados. Una serie de elementos como los huaraches de la divinidad Takutsi son el signo de la noche, la deidad se reconstruye a sí misma; es decir, aunque intenten llevarla con ellos, el cielo nocturno invariablemente se renovará como cada noche.

Los danzantes pisan y apagan con insistencia el fuego hasta apagarlo por completo; son responsables de mantener a salvo a Takutsi y de salvaguardar un proceso de oscuridad. Ellos completan el proceso de percepción al dar continuidad a través de esta ceremonia a un tiempo oscuro. Se observa una lucha entre deidades solares y deidades femeninas de la



Fotografía 2
A la izquierda reposa la máscara que porta Takutsi Nakawe "Nuestra Madre Crecimiento", al tiempo que las divinidades de la lluvia y otros cargos finalizan la ceremonia Namawita Neixa. Foto: Luna, 2017.

oscuridad ante el advenimiento del tiempo de oscuridad. Las deidades solares no pueden controlar a las deidades de las lluvias, solo se logra ante el recurso negociador por parte del *mara'akame*. También se ajusta a la práctica del sembrador: es el proceso de roza, tumba y quema, finalmente las deidades de las lluvias logran apagar los incendios.

La danza de los Nɨ'ariwamete en la ceremonia "Namawita Neixa" (que se traduce como: *nama* "tapar", "cubrir" *witari* "en las aguas" o *'itari,* "manta del venado", *neixa* "danza", se traduce como "Danza para tapar las aguas"). Es una fiesta para las deidades femeninas como Tatei Niwetsika (Nuestra Madre Maíz) y Takutsi Nakawe (Bisabuela Crecimiento). Da la bienvenida a las lluvias y contribuye a controlarlas. Namawita Neixa marca el inicio de la temporada de lluvias, un tiempo oscuro. A esta fiesta en Tierra Azul le antecede la ceremonia denominada Karuwanime Xeɨrixa, dedicada al Padre Sol.

Los bailadores denominados Nɨ'ariwamete son los guardianes o protectores de la deidad Takutsi Nakawe, ellos y los jicareros se reúnen dentro del *tuki,* han volteado los equipales viendo hacia el occidente y a espaldas del fuego. En esta fiesta se hará una mujer de maíz, *'iku* (Tatei Niwetsika), amarrarán las plantas y la vestirán con sus cinco faldas y blusas, *xikuri* (pañoleta), medallas de chaquira, plumas. Frente al fuego están los principales 'ɨrɨkuekame, Nauxatame, segundo del *mara'akame*, Mara'akame, Tatutsi y Tatewari; todos los hombres jicareros en el lado norte del *tuki* y, bordeando la pared, todas sus esposas, mujeres jicareras portando velas hacia el lado sur; a su vez la colocación coincide con el acomodo de los adoratorios de las deidades del patio ceremonial.

A las 22:30 horas comienza el canto y el tambor *tepu* se coloca junto a los cantadores y frente al horno ceremonial o "el lugar de las mujeres". El *mara'akame* Juan Hernández da la bienvenida a las deidades al percutir el tambor. Después viene una hora de canto. El cantador de la fiesta Namawita Neixa representa a Takutsi Nakawe, la cantadora de los [antepasados] Hewixi (Neurath, 2002: 272).

Los Nɨ'ariwamete se atavían con diversos *muwierite* (ramilletes de plumas) colocados en la cabeza y que pertenecen a los distintos jicareros; en la mano derecha llevan una sonaja (*kaytsa)* y en la izquierda, un *muwieri*. Son cinco los bailadores y los identifican como topiles o "chalanes" de los jicareros.

Al bailar conforman filas mediante movimientos serpenteantes, primero en sentido levógiro alrededor del fuego y luego en zigzagueo por lo



ancho del templo circular y entre los demás jicareros que se encuentran en filas encontradas. Dan vueltas por alrededor de media hora y se preparan porque iniciará el rito con un ocote incendiado *('utsi*) de cinco a seis metros; los jicareros van a cargar y a amarrar el ocote.

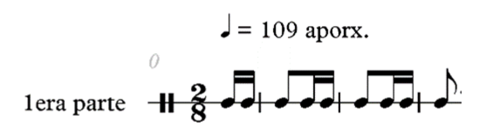
Dan vueltas en sentido levógiro y enseguida aparece Tatei Niwetsika, que en ese momento es un bebé, le carga en sus espaldas la jicarera de la deidad 'Utɨanaka (Diosa de la Lluvia del Oriente y Diosa del Peyote). Delante de esa mujer irá el ocote prendido. Al frente de la fila los conducen el cargo de Xukuri Xɨrɨwaame (Jícara-Esófago) y el segundo Mara'akame.

Atrás de Tatei Niwetsika se encuentra una viejita, es Takutsi Nakawe con su bastón y su máscara, trae sus huaraches de *takɨ*, la planta con la que se hacen los sombreros, de tres hoyos, falda negra y una máscara de madera, "antes llevaba cabello, ahora no cuidan bien eso, antes era más chido, ahora solo es la máscara" (entrevista al exjicarero Antonio Hernández, 2018).

La exégesis de los pobladores narra que Takutsi Nakawe carga un niño no propio, que tal vez son los mismos *wixaritari*, y porta una máscara de madera con un rostro "viejo". Delante de ellos van los palos de ocote amarrados que son una gran antorcha, dan cinco vueltas en sentido levógiro y enseguida se colocan frente a las mujeres en el extremo derecho del *tuki*; a su paso las mujeres les echan agua "bendita" que fue recogida en los manantiales y les rezan. Es importante señalar que todos los jicareros de la fiesta están en ayuno. No ayunar es peligroso para los Nɨ'ariwamete, ya que podrían tener alguna tragedia a la hora de quemar con su zapateo o brincos el palo. Gutiérrez anota que, en el solsticio de verano, al inicio de las lluvias, el sol comienza su regreso del norte al sur. El antihorario (levógiro) se asocia con la fertilidad y con la emergencia solar. El horario dextrógiro representa a las guarniciones de seres nocturnos, perversos y desenfrenados (Gutiérrez, 2008: 300-301). En los *tuki* de Wautɨa los rayos iluminan el techo del *tuki* al medio día sin alcanzar a entrar por la ventana orientada al norte (Gutiérrez, 2008: 304).

La temperatura es extrema por el enorme ocote prendido dentro de este espacio, la ventilación no circula en absoluto, es difícil respirar. La puerta del *tuki* del centro ceremonial Tierra Azul está cerrada con cobijas, hay tanta gente dentro que es difícil pasar, cada jicarera y jicarero han ocupado su lugar. Dentro del centro ceremonial la atención se centra en el sonido del tambor y los zapateos. Se escucha un *ostinato* en 2/8, construido a lo largo de la primera parte del tramo temporal, a partir de dos motivos

rítmicos. El motivo A o 1 está constituido por una corchea en tiempo fuerte y dos semicorcheas en tiempo débil.



Aparece ocasionalmente el motivo B o 2, que está formado a partir de dos corcheas que hace más fácil el baile de los danzantes Nɨ'ariwamete.



Cada cinco vueltas los danzantes hacen movimientos en reversa y lanzan gritos de "lobo", "indios", "jújújújújújújuuuu"; a partir del minuto 5:05 (la segunda parte) el *ostinato* realiza una transición en el *tempo* haciéndolo un poco más lento, aproximadamente en negra = a 101 hasta el final; en esta parte solo aparece el motivo A o 1. La dinámica en esta segunda parte crece en relación con la primera, cuando la ejecución es más fuerte.[16]

♩= 101 aprox.

Se oye al fondo el canto del *mara'akame* y sus segunderos. Las sonajas (*kaytsa*)[17] no dejan de sonar al movimiento de los danzantes y sus gritos liberan tensión. En un momento mujeres y hombres ríen de una persona que quiso ayudar a bailar a un Nɨ'ariwame que estaba agotado, pero se equivoca y danza con los zapatos al revés.

Todos esperan el momento del clímax cuando los danzantes pisotean sobre el tronco en llamas, es un acontecimiento que genera gran tensión, pues peligran no solo ellos, sino todo el *tuki*. Si les sucediera algo a los

[16] Agradezco el apoyo de mi colega Rubén Luengas para aclarar el análisis rítmico del fragmento sonoro.

[17] Queda pendiente la transcripción integral de sonajas, pisadas y tambor de este espacio ritual, con el fin de analizar otros aspectos sonoros del espacio liminal.



Nɨ'ariwamete sería porque alguien transgredió las normas, no ayunó y no realizó sus sacrificios personales como encargados de su jícara. Que no suceda nada es determinante para que la fiesta concluya de manera favorable. Antes del rito de apagado del fuego, los Nɨ'ariwamete se notaban preocupados y al mismo tiempo reconfortados de que este fuera su último año de sacrificio. Llega el momento de tensión con un zapateo intenso que otorga la pulsación acelerada sobre el fuego que cubre en su sonoridad al templo circular, aumenta también el ritmo del *tepu*. Este es un estado liminal, hay peligro, es una frontera sónica.

Pisotear el fuego de manera desenfrenada es como alimentar la sonoridad del espacio acústico y resolver una situación en peligro (escuchar ejemplo sonoro 1). Cada danzante intenta apagar el fuego con sus brincos, se apaga el fuego poco a poco. Es un momento de profundo estrés y las emociones dejan asomar la confabulación de las respiraciones contenidas del auditorio que observa, los murmullos y expresiones que surgen de un momento exaltado que deja asomar la ambivalencia de los danzantes de la lluvia: vulnerables y fuertes, y finalmente los comentarios de alivio por parte de los cargos ante la llama que fenece ante sus ojos. Cuando el ocote se va apagando, disminuye el compás rítmico del *tɨxeuku*, un *wixarika* con alivio exclama: "¡Voy a tamborear! ¡Voy a tamborear...!". No falta quien ayude con el *tepu* a continuar con la fiesta.

Después de apagar el fuego sus "ayudantes" los relevan; pueden ser jicareros o gente de la localidad; ellos toman la *kaytsa* de los danzantes y sus *muwieri* y danzan todavía en sentido levógiro alrededor del fuego y alrededor del perímetro del *tuki* y en forma serpenteante. Unos minutos más tarde los Nɨ'ariwamete regresan a retomar sus utensilios ceremoniales para volver a danzar y prepararse para la segunda ocasión de la quema del ocote. Esto sucede cuatro veces más dentro del templo circular (Centro Ceremonial Tierra Azul, 2017).

De la historia del *'utsi* (ocote), los viejos aseveran que a Takutsi le gustaba quedarse en un lugar, pero los antepasados (*kakaɨyarixi*) deseaban platicar con ella sobre cómo formar el mundo; sin embargo, Takutsi no quería ir al otro lugar. Siempre que llegaban "los comisionados", Takutsi comenzaba a cantar, pero los comisionados no sabían qué estaba cantando, entonces enviaron al "mago" más listo y por él supieron que ella no quería comparecer con los antepasados. Decidieron traerla por la fuerza, la agarraron, pero un antepasado [*mara'akame*] le quebró la mano, volvieron a jalarla y

cuando le arrancaron la otra mano decidieron no hacerle nada más y la esperaron afuera de su cueva; cuando al fin la vieron venir, se dieron cuenta de que ya se había reconstruido. Takutsi se metió a su cueva y los *kakaɨyari* se "encabronaron": "¡Vamos prendiendo unos ocotes, vamos a prender en la entrada, pues con el humo tiene que salir!". Ahí prendieron ocotes para que saliera Takutsi (véase ejemplo de video). Sin embargo, la diosa era mañosa y en su cueva tenía un agujero en medio del peñasco; esto es, había una ventana que le permitía respirar y librarse del humo y del fuego.

Los chalanes [Nɨ'ariwamete] de Takutsi extinguieron el fuego del ocote para protegerla y resguardarla. Takutsi transitará circularmente en su andar nocturno con su falda *(kauxe)*, su bastón, su máscara y su *nunutsi* (entrevista a Marcelino González, Tierra Azul, 2017). En otro mito similar, Paritsika es atrapado por los antepasados hombres animales de la noche y salvado por Nuestras Madres de la Lluvia y por la voz del fuerte Viento, un viento impetuoso que se levanta (Benzi, 1972: 248).

A las iconicidades sonoras que implican una similitud entre la *nierika* y el referente sonoro ceremonial del espacio acústico de los templos y adoratorios familiares se le denominará "*nierika* sonora". "*Nierika* sonora" conjunta la intermediación e intervención sonora de los expertos ceremoniales en la elaboración y producción de ofrendas de intercambio, la capacidad visionaria mediante rezos lanzados al espacio en formas circulares y los bailes y movimientos sonoros en círculo en que la escucha *'enierika* resuelva en una *nierika.* Así, los *wixaritari* en la danza de la lluvia tejen una *nierika* sonora que se apagará a las cinco danzas por parte de los danzantes de la lluvia, se baila en círculo y a través de los sonidos en sentido levógiro. En el borde o la danza final se apagará el fuego de la gran vela, una imagen sónica o *nierika* sonora a través del ritual.

Esta danza es un ejercicio que conjunta tensión, sensación, kinestesia, audición, hapticidad, conocimiento de la situación, estado de alerta y concentración. Para Yannis Hamilakis, las modalidades sensoriales son infinitas, ya sea por una infinidad de cosas, como por las situaciones contextuales y lugares donde la experiencia sensorial se desarrolla (Hamilakis, 2015: 43).

Conclusiones

En la frontera sónica expertos ceremoniales *wixaritari* escuchan y dialogan con sus divinidades para negociar su devenir y también para continuar



con la vida frente a una sociedad que no escucha como ellos. La frontera sónica es una habilidad política para establecer negociaciones frente a la otredad. El espacio sonoro se ubica en una línea imprecisa del espacio-tiempo auditivo, en una proximidad en lugares no especificados, pero los expertos ceremoniales saben quiénes son las divinidades. La categoría nativa *nierika* se nutre del recurso perceptual auditivo de *'enierika* y los sonidos se sitúan en el rostro *hixie* (al frente) y en otros casos el *mara'akame* escucha por el oído derecho (véase Luna, 2023).

La frontera sónica de las comunidades de Wautɨa y Tuapurie es una línea invisible de sonoridades corpóreas que borra la frontera agraria por las escuchas de jícaras divinizadas y los jicareros de Maxayuawita y Tuapurie. Por designación y exigencia del cumplimiento del *yeiyari* en las normas comunales, es un proceso de adaptación de la ancestralidad y de historias de origen propias y compartidas.

En el ámbito de las relaciones de los wixaritari con el foráneo o la sociedad nacional, la frontera sónica permite la comunicación con la ancestralidad y es una salida para negociar con aquellas corporeidades sonoras que otros no pueden escuchar y en la que están en juego intereses comunitarios, individuales del ser *wixarika* y sus derechos constitucionales en el ámbito colectivo y sus derechos pro-persona.

Una preocupación constante entre los *wixaritari* es el asunto de los conflictos territoriales sostenidos con las personas externas a la comunidad. Los ancianos, a través de sus organizaciones de jicareros, externan la inquietud en mantener la unión del conjunto de jicareros y la territorialidad de los centros ceremoniales concebido en las historias ancestrales; es decir, evitar la desunión de las partes de aquel venado cósmico.

La habilidad auditiva experta ceremonial *'enierika* (escucha-escuchar) contribuye a superar situaciones relacionadas con los dramas de la vida de los *wixaritari*. Los territorios que se dilatan son en realidad de los no humanos, de las deidades. Los *wixaritari,* por medio de sus cantadores, ayudan a que las deidades se reterritorialicen, lo que se logra a través de la *nierika* y, por esa razón, los *wixaritari* se movilizan para la renovación de la vida.

Los wixaritari se escuchan inmersos en sus prácticas ceremoniales y las vivencias personales. La corporalidad humana, objetos con agencia, edificaciones y prácticas ceremoniales, son puntos cartográficos que emiten sonidos, en analogía con un cosmograma. Los oyentes escuchan "de allá para acá" y los escuchan "de aquí para alla". Así el cuerpo, el rostro

y la cabeza de la persona-venado corresponden desde la antropología y la epistemología wixarika a un objeto teórico.

Por su parte, la territorialidad wixarika se encuentra fuertemente involucrada en la vida ceremonial. La consigna de los comuneros de San Sebastián Teponahuaxtlán: "la tierra es Nuestra Madre" evoca al habla de la defensa de su territorio y se encuentra muy vinculada a una red de relaciones y de conflictos interculturales y frente al Estado. Por este motivo, la negociación desde el enfoque de la cosmopolítica es una posición para el diálogo y la negociación.

Bibliografía

Aceves, Raúl (2009). *Simbología, cosmovisión y ceremonial wixarika: diccionario temático.* México: Amaroma.

Benzi, Marino (1972). *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyences, coutumes et mythes des Indiens Huichol.* París: Gallimard.

Chamorro, Jorge Arturo (2007). *La cultura expresiva wixarika.* Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

De la Cadena, Marisol (2010). "Cosmopolítica indígena en los Andes. Reflexiones conceptuales más allá de lo 'Político'", *Cultural Anthropology,* vol. 25, núm. 2. Trad. Mario Cornejo Cuevas. Escuela Nacional de Antropología e Historia, pp. 334-370.

De la Mora, Rodrigo (2018). *El rabel de los cahuiteros. Unidad y diversidad en la expresión musical wixarika: el caso del xaweri y el kanari.* Guadalajara: La Zonámbula.

Descola, Philippe (2012). "Más allá de la naturaleza y de la cultura". *Cultura y naturaleza.* Buenos Aires: Amorrortu, pp. 75-96.

Fabian, Johannes (2019). *El tiempo y el otro. Cómo construye su objeto la antropología.* Bogotá: Universidad del Cauca.

Fikes, Jay Courtney (1985). "Huichol Indian Identity and Adaptation". Tesis de doctorado. University of Michigan.

Furst, Peter y Salomón Nahmad (1972). *Mitos y arte huicholes.* México: SEP-Setentas.

Geist, Ingrid (2006). "Teatralidad y ritualidad: el ojo del etnógrafo", en Ingrid Geist (comp.). *Tiempos rituales y experiencia estética*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 163-177.



Gómez, Paula (2008). "La adquisición de expresiones espaciales en wixárika (huichol)", *Función,* núms. 31-32, pp. 267-276.

Gutiérrez Choquevilca, Andrea-Luz (2016). "Máscaras sonoras y metamorfosis en el lenguaje ritual de los runas del Alto Pastaza (Amazonia, Perú)", *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines* (1) (45).

Gutiérrez del Ángel, Arturo (2008). "Centros ceremoniales y calendarios solares: un sistema de transformación en tres comunidades huicholas", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, Marie-Areti Hers y María Eugenia Olavarría (eds.). *Las vías del noroeste II: propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria.* México: UNAM, pp. 288-319.

Kindl, Olivia (2013). "Eficacia ritual y efectos sensibles. Exploraciones de experiencias perceptivas *wixaritari* (huicholas)", *Revista de El Colegio de San Luis,* vol. 3, núm. 5, pp. 206-227.

Kohn, Eduardo (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human.* Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press/Library of Congress Cataloging -in-Publication Data.

Hamilakis, Yannis (2015). "Arqueología y sensorialidad hacia una ontología de afectos y flujos vestigios", *Revista Lationoamericana de Arqueología Histórica,* vol. 9, núm. 1, pp. 29-53.

Lewy, Mattias (2015). "Más allá del 'punto de vista': sonorismo amerindio y entidades de sonido antropomorfas y no-antropomorfas", *Estudios Indiana,* núm. 8. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut, pp. 83-98.

Liffman, Paul (2005). "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol", *Relaciones.* Zamora: El Colegio de Michoacán, año/vol. XXVI, núm. 101, pp. 52-79.

— (2012). *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México.* Zamora: El Colegio de Michocán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Lemaistre, Denis (1997). "Le parole qui lie: le chant dans le chamanisme huichol". Tesis doctoral. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Lumholtz, Carl (1986). *El arte simbólico y decorativo de los huicholes.* México: Instituto Nacional Indigenista.

Luna, Xilonen (2004). "Música wixarika entre cantos de 'la luz' y cordófonos". Tesis de licenciatura. México: UNAM, Escuela Nacional de Música.

— (2005). *Música y cantos para la luz y la oscuridad: 100 años de testimonios de los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
— (2016). "La herencia de la diosa del maíz: guía de las calabazas y enfermedad en el rancho parental wixarika". Tesis de maestría. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
— (2023). "Modos de escucha entre expertos ceremoniales *wixaritari*. Un estudio de la antropología de los sentidos". Tesis doctoral. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
Martínez, María Isabel y Johanes Neurath (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis.* Buenos Aires: SB.
Medina, Héctor (2003). "Las peregrinaciones a los cinco rumbos del cosmos realizadas por los huicholes del sur de Durango", en Alicia M. Barabás. *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México,* vol. III. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 94-104.
— (2014). "El alimento de los dioses: toros y ciervos en la tradición wixarika/ The Food of the Gods: Bulls and Deers in the Huichol Tradition" [09/04/2014]. *Cuestiones del tiempo presente | Comida ritual y alteridad en sociedades amerindias-Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New World New worlds– Coord. Arturo Gutiérrez del Ángel y Hector Medina* , 1/15. https://doi.org/10.4000/nuevomundo.66707
— (2020) *Los* wixaritari. *El espacio compartido y la comunidad*. México: CIESAS.
Mier, Raymundo (1996). "Tiempos rituales y experiencia estética", en Ingrid Geist (comp.). *Procesos de escenificación y contextos rituales*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 83-110.
— (2009). "Cuerpo, afecciones, juego pasional y acción simbólica", *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* núm. 87, nueva época, septiembre-diciembre, pp. 11-21.
Negrín, Juan (1977). *El arte contemporáneo de los huicholes.* Guadalajara: UDG-INAH-SEP.
— (1986). *Nierica, Arte contemporáneo huichol*. México: Museo de Arte Moderno.
Neurath, Johannes (2000). "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos,* núm. 5, in-





vierno, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social México, pp. 57-77.
— (2002). *Las fiestas de la casa grande.* México: Estudios Monográficos Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Conaculta-INAH.
— (2013). *La vida de las imágenes. Arte huichol.* México: Conaculta.
Pacheco, Gabriel (1995). "Principios generales de la cultura huichola", en José Luis Iturrioz y otros. *Reflexiones sobre la identidad étnica*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 79-93.
Olmos, Miguel (2007). *Antropología de las fronteras.* México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.
Schaefer, Stacy B. (2002). *To Think with a Good Heart: Wixárika Women Weavers and Shamans.* Salt Lake City: University of Utah Press.
Téllez, Víctor (2011). *Xatsitsarie Territorio, gobierno local y ritual en una comunidad Huichola.* Zamora: El Colegio de Michoacán.
Vernant, Jean-Pierre (1985/2001). *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia.* Barcelona: Gedisa.
Wagner, Roy (2013). "La persona fractal", en Monserrat Cañedo Rodríguez (ed.). *Cosmopolíticas. perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta, pp. 83-98.
Wittgenstein, Ludwig (2017). *Investigaciones filosóficas.* México: UNAM.
Zingg, Robert (1982). *Los huicholes. Una tribu de artistas.* México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Xilonen María del Carmen Luna Ruiz, doctora en Antropología Social, maestra en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y licenciada en Etnomusicología por la FAM, UNAM. Adscrita para una estancia posdoctoral en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa/CONAHCYT. Su tesis doctoral se enfoca en un estudio de la antropología de los sentidos: los modos de escucha entre expertos ceremoniales *wixaritari*. Es autora en coautoría de la colección Culturas Musicales de México, vols. I y II, Secretaría de Cultura. Ha publicado diversos artículos y coordinado libros y fonogramas para instituciones académicas y de gobierno. Ha desempeñado diversos cargos públicos a través de los años apoyando a los pueblos indígenas de México.



DOSIER

RUIDOS Y SILENCIOS EN LA ESPERA MIGRANTE: AMBIENTES SONOROS Y RACIALIZACIÓN DE LA ESCUCHA EN LA COMUNIDAD HAITIANA EN TAPACHULA

SOUNDS AND SILENCES IN THE MIGRANT WAIT: SOUNDSCAPES AND THE RACIALIZATION OF HEARING IN THE HAITIAN COMMUNITY IN TAPACHULA

Mónica Bayuelo*

Resumen: A la luz de que escucha es, en su sentido más primordial, una forma de reconocimiento social, este artículo propone una reflexión del proceso de sonido y escucha sobre las prácticas simbólicas que fortalecen un silenciamiento hacia y por las comunidades migrantes como políticas de rechazo. Se exploran las categorías de silencio, ruido y apreciaciones raciales a partir de las cuales la comunidad haitiana en Tapachula, ciudad de espera forzosa, es percibida por actores institucionales y organizaciones humanitarias, manifestando sentires diversos.

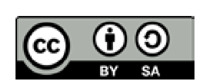
Palabras claves: migración haitiana, ruido, silencio, racialización, escucha, Tapachula, frontera sur mexicana.

SOUNDS AND SILENCES IN THE MIGRANT WAIT: SOUNDSCAPES AND THE RACIALIZATION OF HEARING IN THE HAITIAN COMMUNITY IN TAPACHULA

Abstract: In its most primordial sense, listening is a form of social recognition. Drawing on this idea, this article reflects on sound, hearing, and the symbolic practices at the core of anti-immigration policies that reinforce silence toward and by immigrant communities. This article focuses on the Haitian community in Tapachula, Mexico, a city where refugees are forced to wait. It explores the categories of silence, noise, and racial beliefs about these immigrants –as well as the myriad feelings associated with them– on the part of institutional actors and humanitarian organizations.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 73-99
Recepción: 31 de mayo de 2023 ▯ Aceptación: 4 de noviembre de 2023
https://encartes.mx





Keywords: Haitian immigration, sound, silence, racialization, listening, Tapachula, Guatemala-Mexico border.

---

el silencio

más desgarrador que un simún de azagayas
más rugiente que un ciclón de fieras
y que aúlla
se levanta
pide
venganza y castigo
maremoto de pus y lava
sobre la felonía del mundo
y el tímpano del cielo reventado bajo el puño
de la justicia

Madera de ébano, Jaques Roumain

Introducción

El estruendo que en la tarde del 12 de enero de 2010 se hizo presente a causa del terremoto de 7.3 grados que sacudió Puerto Príncipe, en Haití, dejó ver que los orígenes de la catástrofe eran la exclusión y la pobreza en los que, desde hace mucho tiempo, se encontraba aquella parte de esa isla caribeña. El futuro que acaecería sobre sus habitantes aún se fraguaba en el terreno de la duda y la única certeza de entonces era que comenzaba una nueva época en su diáspora.

La compleja historia de este país ha delineado grandes olas migratorias en las que el rechazo que esta población ha encontrado en los territorios hacia donde se ha movilizado, ha estado presente. Acaso conviene remontarnos, brevemente, al siglo dieciocho, tiempo en el que esclavos negros se levantaron en contra de esclavistas y autoridades de la colonia francesa. La Revolución haitiana (1791-1804) se enfrentó entonces contra dos grandes yugos: la colonización francesa y la esclavitud, y esta extraordinaria noticia se propagó en los territorios vecinos, pues "la autoliberación de los esclavos negros en Haití estimuló la imaginación y desencadenó una revolución de las conciencias" (Ferrer, 2003: 675), lo cual podría comprometer los inte-

reses europeos en el Caribe. En Cuba, por ejemplo, el "miedo a Haití" se esencializó en el "temor al negro" (Ferrer, 2003: 676), soslayando la fuerza política de la que fue la primera lucha de independencia en América. Incluso entonces, minimizar aquel portentoso proceso social simbolizó una especie de silenciamiento contra aquellos revolucionarios.

Años más tarde, la dominación económica estadunidense en Cuba y República Dominicana (1915-1934) a través del cultivo de caña en esas tierras, pero con mano de obra proveniente de Haití, reconfiguró la movilidad de esta población hacia tierras colindantes (Coulange, 2018). En aquella época y como una tensa consecuencia de esta intervención, surgieron prácticas violentas en República Dominicana contra la población haitiana; por ejemplo, la llamada "dominicación de la frontera" durante la era dictatorial del general Rafael Leónidas Trujillo devino en un genocidio étnico abrigado bajo la ideología clasista y racial de que el migrante "de raza netamente africana" no representaba "incentivo étnico alguno", diferenciándolo así de aquellos haitianos "deseables": "de selección, el que forma la élite social, intelectual y económica del pueblo vecino. Ese tipo no nos preocupa, porque no nos crea dificultades; ese no emigra" (Peña Battle, 1942).

Uno de los episodios más violentos que forman parte de la memoria del pueblo haitiano durante aquellos tiempos es la Masacre del Perejil, denominada así debido a la prueba lingüística ordenada por Trujillo, en la que, para distinguir a las personas haitianas de las dominicanas que intentaban cruzar la frontera entre un lado y otro de la isla La Española, se les exigía pronunciar la palabra "perejil". El aparato fonológico de los haitianos les imposibilitaba pronunciar la /R/, pues en su lengua, el creole, este sonido es más suave, de manera que eran fácilmente delatados y ejecutados de inmediato.

Para 1957 iniciaba el gobierno de François Duvalier con la Guerra Fría como escenario. Apoyado por la intención estadunidense de contener la influencia del comunismo en el Caribe, aunado a la expansión del grupo paramilitar de los *Tonton Macoute*, "los hombres del saco", se generó el ambiente ideal para que la dictadura de Duvalier y su sucesor, Jean-Claude Duvalier, se instaurara, afianzando la inestabilidad política, económica y social de Haití, promoviendo así el segundo gran periodo migratorio de haitianos hacia Canadá, Estados Unidos, Francia, otras islas del Caribe o México (Louidor, 2020: 53).



El tercer gran periodo de la migración haitiana tuvo lugar después del terremoto de 2010, esta vez hacia América del Sur, sobre todo a países como Brasil, Chile y Ecuador; estos dos últimos, al no solicitar visas u otros requisitos de entrada, se convirtieron en los principales destinos de esta movilización hasta que el flujo migratorio que buscaba adentrarse en estos Estados rebasó las expectativas, complejizando las condiciones de regularización y haciendo notar la prevalencia de estigmas sociales y culturales que han dificultado el asentamiento digno de esta población (Louidor, 2020: 54). En ese sentido, hay que decir también que, aunque en principio estos países acogieron solidariamente a haitianos a partir de acuerdos humanitarios internacionales, existieron también prácticas alejadas de la protección y más cercanas a la ausencia de derechos humanos. Ejemplo de ello es la permanencia en la frontera de Tibatinga, Brasil, donde más de tres mil haitianos estuvieron varados por dos años, hasta que el gobierno resolvió la entrega de visas humanitarias (Louidor, 2020: 58).

Las particularidades de esta movilidad pueden entenderse mejor al auspicio de la categoría conocida como "Dispersión Transnacional de la Vulnerabilidad" (DTV); esta hace referencia a la "reiteración de circunstancias de precariedad a lo largo del ciclo migratorio como condiciones similares a las que se enfrentaban poblaciones vulnerables en sus sociedades de origen" (Fresneda, 2023: 672); es decir, la historia de ese país, con dictaduras, golpes de Estado, terrorismo, intervenciones militares y crisis medioambientales, provocó un desequilibrio en las políticas públicas que devino en accesos inequitativos a estructuras de oportunidad (como la precarización educativa), sumado al gran crecimiento demográfico de la época y la fragilidad de la inversión en el sector agrícola (Fresneda, 2023: 678), factores que facilitaron el incremento en los desplazamientos hacia el exterior, encontrando circunstancias similares en las ciudades destino y en su camino hacia estas, pero ahora con una desventaja más: el estatuto de migrante.

Esta historia de movilidad, vulnerabilidad y rechazo, primero hacia tierras vecinas en el Caribe y posteriormente hacia el Cono Sur, ha obligado a esta comunidad a renovar sus rutas hacia el norte del continente americano, atravesando vastos territorios y sobreviviendo las más adversas situaciones que esconde lo profundo de América Latina hasta llegar a territorio mexicano.



Hasta hace un par de años, los espacios urbanos del sur de la frontera en México, recorridos por las personas migrantes con la intención de llegar al norte del continente, eran reconocidos como ciudades de tránsito porque su estancia era breve y el andar y las voces de sus transeúntes era también fugaz. No obstante, se ha dado lugar a un estancamiento en este país que ha transformando el desplazamiento en incertidumbre y espera debido a causas como la intensificación de políticas[1] que restringen la movilidad, a la saturación de las instituciones "que otorgan la legal estancia", así como a la falta de claridad en la socialización respecto a políticas vigentes y procesos de acción que les permita a los interesados obtener alguna regularización migratoria, ya sea con el propósito de viajar con menos riesgos durante el trayecto, o bien para establecerse en una ciudad mexicana, emplearse y acceder a estructuras de bienestar social.

Históricamente, Tapachula, ubicada en la frontera sur de México, ha sido una ciudad receptora de comunidades provenientes de otras latitudes: durante la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX vio llegar a personas de Alemania, Líbano, Japón y China, quienes, impulsados a viajar a México tras la promoción porfiriana que "exaltaba las bondades de la migración en México mediante sus consulados en Estados Unidos y Europa" (Avella, 2000: 447) se establecieron en la ciudad y sus alrededores. Poco después, las movilizaciones de la población centroamericana también comenzaron a ganar visibilidad, convirtiéndose en uno de los flujos migratorios más importantes en este lugar hasta ahora. En años más recientes, la ciudad ha sido testigo del paso de caravanas centroamericanas, el éxodo haitiano y venezolano y últimamente ha presenciado el incremento de personas provenientes de Cuba y de distintos países de África.

Estas presencias han convertido a Tapachula en un espacio tan complejo como contradictorio no sólo porque, al ser el primer punto de entrada, recibe grandes flujos poblacionales de muy distinto origen, sino porque ahí también confluyen intereses políticos que sitúan a México como

[1] En México persisten políticas de seguridad nacional y asistencialistas hacia los migrantes que buscan llegar al norte del continente, que responden a las presiones y amedrentamientos por parte de Estados Unidos para contener los flujos de ingreso hacia aquel país. Así, el despliegue de cuerpos de seguridad (Guardia Nacional, el ejército y la Marina) en puntos fronterizos estratégicos han devenido en una criminalización y persecución de las personas en in/movilidad.

un país que responde a las demandas restrictivas y de contención de Estados Unidos, pero que en el discurso público se muestra solidario, empático y apegado al ideal humanitario. En este espacio interactúan propósitos y presencias varias vinculadas a la migración: el de las personas en movilidad, aquellos relacionados directamente con la industria de la migración (como coyotes o arrendatarios), también autoridades migratorias, políticas y la población local.



Fotografía 1. Parque Central Miguel Hidalgo cerrado por renovación. Autora, junio 2023.

No todas las comunidades en movilidad son recibidas con el mismo entusiasmo en esta ciudad mexicana. Una situación similar identificó Alejandro Canales (2019) en el caso de migrantes haitianos en Santiago de Chile; el autor sostiene que hay una distinción perceptible en los accesos a regularización migratoria, salud, educación, mercado laboral e incluso en la zona de residencia y "que pone sobre la mesa el debate de la construcción social del racismo y la discriminación étnica[2] a partir de la condición migratoria y origen nacional de los inmigrantes" (Tijoux, 2016 en Canales, 2019: 57). De esa suerte, este artículo explora la manera en la que etnia y clase de personas haitianas en Tapachula intervienen en el ejercicio de sus potestades, en cómo son percibidos por la sociedad civil, instituciones de regularización y organizaciones internacionales de asistencia humanitaria, y cómo estas diferencias producen prácticas que replican un estigma

[2] Estas características también son compartidas con la población africana, en tanto raza y lengua, e incluso con quienes migran del Caribe, por ejemplo, los garífunas de Centroamérica; sin embargo, este conjunto se potencializa en los haitianos puesto que su flujo migratorio ha sido considerablemente más abundante y, por tanto, los tiempos de espera son más largos, trayendo consigo una especie de instalación obligada en Tapachula.

cultural sobre la percepción de la escucha del otro como ruidoso, que no es merecedor de la escucha y que es, por tanto, silenciado.

A pesar de que la movilidad humana se posibilita sobre todo mediante el cuerpo y la existencia de este en un espacio en el cual las sonoridades y sus repercusiones son esenciales en las interrelaciones de quienes ahí cohabitan y, aunque suelen obviarse, sobre todo en una población cuya sensibilidad ha pasado a segundo plano, la significación de estas sonoridades evidencia la existencia de los viajeros en territorios en los que son considerados ajenos. Ya que "lo sensorial es político" (Hamilakis, 2015: 41), abundar en este campo, particularmente desde los estudios sonoros, es desquebrajar también ideas que generalizan "los abusos contra los migrantes", pues permite responder en qué consisten y cuáles son sus procedimientos, además de hacer notorias las tensiones y solidaridades entre varios colectivos que muchas veces de manera involuntaria conviven en un territorio.

Interesarnos en ello es reconocer que, dada nuestra sensorialidad intrínseca, podemos usar nuestros sentidos sistemáticamente para reflexionar sobre cómo ciertas corporalidades, y aún más, ciertos procesos de sonido y escucha son percibidos en contextos específicos: la espera y la incertidumbre, como en el caso que aquí se presenta. Nos permite conocer, además, la movilidad humana a través de la experiencia de sus protagonistas, narrada desde sus propios paradigmas sensoriales y/o la transformación de estos sobre su andar y, mientras lo hacemos, nos estamos introduciendo a los estudios de la percepción de la identidad de las comunidades migrantes.

De esta suerte, el principal propósito de este artículo es explorar los procesos de sonido y escucha, o auralidad, de la comunidad haitiana en Tapachula a través de nociones del silencio y ruido, cómo está atravesada por la percepción de factores étnicos y socioculturales y la manera en la que es perceptible a través de las llamadas marcas sonoras (*soundmarks*, sonidos característicos de una comunidad), evidentes en los espacios públicos de esta ciudad.

Entendemos el término de "auralidad" como aquel:

> conjunto de valores, conceptos y caminos del sentido que se performativizan en la escucha, y a la vez, determinan los modos en que la dimensión sonora, en cada momento y lugar, se vuelve significativa para un sujeto o tejido intersubjetivo (Savasta, 2020).



La auralidad entonces es un proceso que involucra, simultáneamente, a las emisiones sonoras y a la escucha, es decir, a la recepción, los modos en los que se perciben estas emisiones sonoras y lo que provocan en nosotros (Domínguez, 2011; Bieletto, 2018) más allá del proceso biológico, también en su dimensión sociocultural.

Más que responder a qué suena la espera migrante en esta ciudad, las preguntas que guían esta reflexión son las siguientes: ¿cuáles son los elementos de segregación en este espacio fronterizo en términos de sonido y escucha?, ¿esta escucha migrante es homogénea para todas las poblaciones que ahí convergen?, ¿qué otros factores intervienen en este proceso? Para dar cabida a los cuestionamientos anteriores, este trabajo se sitúa en el que ha sido llamado "giro sensorial en las ciencias sociales" (Sabido, 2019), el cual alerta sobre la relevancia de los sentidos, la percepción y el cuerpo como ejes fundamentales para crear conocimiento y dar sentido al mundo entendiendo los afectos que lo sostienen. Así, este trabajo se posiciona entre la convergencia de los estudios sensoriales, especialmente los sonoros, tomando en consideración la noción de ruido y racialización de la escucha (Domínguez, 2011; Bieletto, 2018), contraponiéndolos con el campo de investigaciones sobre movilidad humana.

Entendemos la noción de ruido no sólo en su dimensión material en tanto cualidad sonora, sino como una categoría de escucha (García, 2022), es decir, como una construcción de la percepción: "son factores tales como el gusto, el estado de ánimo o el momento y el lugar de aparición de un sonido lo que determinan su grado de negatividad" (Domínguez, 2014: 107), la cual, al involucrar a más de un sujeto, en ocasiones deviene en tensiones o conflictos en los cuales subyace la relación entre ruido, poder, espacio y territorio (Domínguez, 2011: 36).

En la región fronteriza sur de México, la presencia de ciertas comunidades en movilidad pueden devenir en tensiones dentro de un territorio, no precisamente porque estén dentro de una misma situación sonora, compartiendo las mismas vibraciones acústicas en un espacio dado, sino que en estas tensiones entran en juego, además, la propia interpretación de territorio, ciertas políticas migratorias e, incluso, la racialización de los cuerpos, mismas que, al resultar ajenas al sujeto con "subjetividades colonizadas" (Bieletto, 2018: 163), se transforman en un desoír social atravesado, en el caso que aquí se expone, por la raza y por políticas migratorias nacionales e internacionales, como un factor subyacente en la disposición de escuchar.

Este trabajo intenta abonar a la conjugación de los estudios del sonido en contextos específicos que involucran políticas restrictivas de la movilidad, estigmas culturales, pero también cuerpos y afectos, incorporando nuevos elementos en el análisis social de la escucha.

Consideraciones metodológicas

Para la elaboración de lo que a continuación se presenta se utilizó una metodología cualitativa con las siguientes estrategias de recopilación de información, por supuesto, todas en Tapachula: desde mayo de 2021 a febrero de 2022, y debido a un empleo dentro de organizaciones internacionales de ayuda humanitaria, se realizaron observación y escucha participantes en estos espacios cerrados, pero también en lugares públicos, como establecimientos de comida, en el mercado municipal y en plazas abiertas, a saber: los parques Miguel Hidalgo, Benito Juárez y Bicentenario, ubicados en el centro de la ciudad, con el propósito de conocer el contexto de interacción en estos lugares. Retomo la noción de "escucha participante" de Victoria Polti (2011) entendida como "la herramienta teórico-metodológica que permite abordar rutinas sonoras, acontecimientos sonoros y discursos a través del acto de oír y producir sonidos como práctica compartida por los sujetos y el investigador" (Polti, 2011: 10). Las muestras de audio y las fotografías que acompañan este artículo fueron tomadas, en principio, durante aquellos recorridos y, más adelante, el pequeño archivo audiovisual aquí compartido se nutrió en mucho de visitas posteriores a la ciudad en el primer semestre de 2023.[3]

Así mismo, a principios de 2022 se realizó un grupo focal de cartografías sonoras. De estos encuentros devienen algunos de los fragmentos de conversaciones aquí citados. Esta técnica de recopilación etnográfica consiste en reunir a un pequeño número de integrantes (seis personas en esta emisión) que compartan ciertas características con el resto del grupo, en este caso se trató de personas migrantes que habitan Tapachula y cuya experiencia favoreció la discusión sobre su percepción sonora, tanto en su trayecto como en esta ciudad fronteriza mediante representaciones cartográficas. Estos mapas fungen como una herramienta metodológica y también epistemológica, pues permiten acceder a las narraciones propias

[3] Los recorridos realizados durante 2023 han sido en el marco de actividades de monitoreo espacial dentro del Proyecto Nacional Estratégico 319125.



de los autores de dichas creaciones, facilitando el conocimiento emotivo y subjetivo, pues en ellas se pueden expresar sentimientos, pensamientos y experiencias, es decir, "reproducen la vida en un territorio" (Suárez-Cabrera, 2015: 635-639).

La espera, la frustración y la incertidumbre que trae consigo el contexto migratorio son perceptibles en la población migrante de Tapachula mediante la atención del ambiente sonoro y simbólico que ahí se crea y del registro experiencial cartográfico de los participantes en dichos grupos focales.

El orden que compone esta exposición es el siguiente: en un primer momento se exploran los modos de silenciamientos durante el trayecto de la comunidad haitiana hasta llegar a México. Más adelante, se exploran algunos ambientes sonoros de Tapachula cuando esta diáspora convergió con otras comunidades migrantes y con la población local que los recibió, para dar cuenta de cómo la percepción de los haitianos era interpretada como ruidosa por instituciones de regularización migratoria y medios de comunicación. Se pone sobre la mesa el elemento racial como un factor fundamental para la segregación aural y, por tanto, socioeconómica y cultural de esta población caribeña, así como la potencia del silencio como una forma estratégica de resistencia.

Preámbulo sobre el trayecto: la costumbre de callar

Para los extranjeros que viajan desde tierras lejanas y cuyos pasaportes no son bienvenidos en todos los aeropuertos, las rutas y transportes se diversifican y pueden devenir en un riesgo para su integridad, apenas contrarrestándolo siendo testigos silentes de los más atroces actos de deshumanización. Así ha sucedido con las personas haitianas quienes, después del terremoto acaecido en 2010 en su país, fueron acogidos por Chile y por Brasil, aunque para 2018 comenzaron de nuevo las grandes movilizaciones debido a la dificultad de renovación de visas de trabajo, lo cual limitaba la obtención de documentos legales que garantizaran la seguridad social y el acceso al desarrollo. Esto sugiere que el silenciamiento también se reproduce en el orden político por la condición de "indocumentados", experimentada en muchas sociedades en las que han intentado establecerse.

No todas las personas haitianas han nacido en Haití, muchas de ellas nacieron en el Caribe o Sudamérica, aprendieron dos, tres o más

lenguas desde muy pequeños y mantienen el creole, que resiste desde lo íntimo y lo propio durante los largos desplazamientos.

El español es una lengua familiar para muchos de los haitianos llegados a la frontera sur de México. Algunos reconocen la original falta de interés en aprenderlo durante su formación escolar. Así contó B., a quien entonces le parecía aburrido e incluso un poco impráctico, pues sus padres, y los padres de sus compañeros, les instaban a procurar el aprendizaje del inglés o francés, pues, consideraban, eran idiomas mayormente beneficiosos en caso de dirigirse a Estados Unidos o a Canadá.

Para llegar a la llamada Norteamérica, los traslados desde América del Sur se realizan usualmente en autobús sin mayores percances, pero hay un punto en el camino para llegar al centro del continente que representa un episodio terrible en la memoria de las personas que lo han atravesado: la selva del Darién, famosa por haber impresionado la experiencia de quien haya logrado salir con vida de ahí: "pero es una experiencia un poco dura. Vi cosas que nunca había visto en mi vida. Pero también fue una experiencia. Siempre evito hablar de eso porque es terrible" (Comunicación personal KD, marzo, 2022).

En aquel territorio se han testificado todo tipo de abusos. B., con su esposo e hija, emprendieron este viaje tras cuatro años de vivir en Chile y tras la negativa para la obtención de su residencia permanente. Durante este trayecto, logró salir con bien de un puesto de seguridad, en el que presumiblemente se abusa sexualmente de las mujeres, gracias a una amiga suya que había cruzado previamente y quien le advirtió que no se limpiara el lodo que irremediablemente se imprime en la ropa arriba en la montaña. En el camino, ella misma repitió, a viva voz, la recomendación con sus compañeras. Saliendo de la selva, ella y su familia tomaron un poco de tiempo en un refugio de Panamá para recobrar fuerzas y seguir el camino hacia Costa Rica y Nicaragua en autobús.

Fue en Guatemala cuando comenzaron las restricciones. Al salir de la terminal de autobuses, ella y su familia tomaron un taxi que los llevó hacia un tráiler en el que viajarían durante ocho horas encerrados en un vagón a alta velocidad y que, por doscientos cincuenta dólares, los trasladó hasta Tecún Umán (Guatemala) con el propósito de cruzar el río Suchiate (México) durante la madrugada. El escenario por el que se transita para llegar a México tiene mucho de clandestino y la recomendación general es la prohibición de ser percibidos:





Fotografía 2
Lanchas hechas con llantas y madera, muy populares para cruzar el río Suchiate, cuerpo de agua natural entre Guatemala y México.
Foto: Autora, mayo, 2023.

> Tienes que aparentar que eres normal, que no es la primera vez que cruzas. De Guatemala tienes que cruzar en tráiler, y ahí tú no tienes que hacer ruido para que migración no te vea, durante siete u ocho horas. Es horrible porque adentro es negro, no se ve nada, y ahí cualquier cosa puede pasar, y corrieron tan rápido, rápido y usted se mueve hacia arriba como un saco, no tienes de donde agarrarte y tú tienes que estar en el piso, ahí, tranquilita (B., comunicación personal, marzo, 2022).

En respuesta a los significados relacionados con las violencias vividas y las múltiples pérdidas, el silencio y la autocensura emergen en las personas migrantes como una protección ante las amenazas y la estigmatización:

> En sus lugares de origen aprendieron que callar les permitía pasar desapercibidos y protegerse de las amenazas violentas; en la ciudad evidencian que no contar su historia, no nombrarse como desplazados les posibilita protegerse del rechazo, de la estigmatización y empezar a recuperar el control de su intimidad y su vida (Díaz, Molina y Marín, 2014: 19).

Los silencios en la población migrante son comunes y varios. En ocasiones es ejercido sobre ellos como una práctica de anulación social, mas, cuando es empleado por las personas en movilidad deliberadamente, se transforma en una estrategia de protección ante la hostilidad a la que están expuestos, y que, al buscar pasar inadvertidos, los librará, en el mejor de los casos, de hostilidades, exclusiones o deportaciones.

En el audio precedente, B. narra la diferencia entre nacionalidades y sus implicaciones en las políticas migratorias internacionales aplicadas en la región selvática que une Centro con Sudamérica: si personas provenientes de otros países son detenidas, muy posiblemente serán deportadas a cualquier otro país, mientras que, en el caso de los haitianos, serán regre-

sados a La Española, razón suficiente para procurar pasar desapercibidos. Esta estrategia es común entre las personas en movilidad y guarda relación con la experiencia previa de tránsito. Saben que las autoridades migratorias tienen la facultad para detener a extranjeros cuya estancia legal en el país no ha sido regularizada y deportarlos; al igual que B., miles de personas ya no vienen de Haití, sino desde el Cono Sur: ya nada los espera en la isla, además de que ser deportados implicaría muy posiblemente tener que realizar de nueva cuenta el trayecto por la selva, escenario que no se pueden permitir.

Ambientes sonoros en la espera. La diáspora haitiana en Tapachula

Según la noción de la palabra, aquellos que *esperan* permanecen en un lugar con la esperanza de que ocurra una cosa, usualmente favorable, con la confianza de que así será (DEM, 2023); no ha sido así en todas las solicitudes de regularización que personas haitianas han realizado ante las autoridades correspondientes.

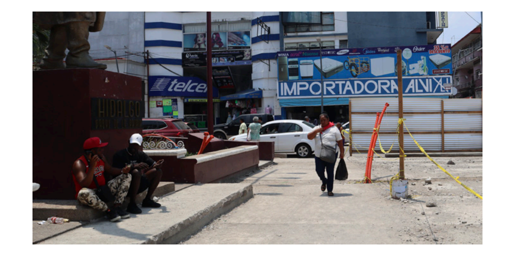
En 2021, su bienvenida resultó caótica para esta pequeña ciudad, la cual, aunque históricamente ha visto transitar a miles de personas, nunca había recibido a tantos para quedarse y carece de condiciones dignas para ofrecer a esta población; así fue como las principales plazas de esta localidad se tornaron entonces en refugios a través de una apropiación obligada de estos espacios para realizar actividades que en otras circunstancias pertenecerían a lo privado, como pernoctar, alimentarse, asearse, criar, es decir, se dio una ocupación del espacio público como única opción de estancia, al tiempo que una cancelación de la intimidad.

Fotografía 3
Personas migrantes descansando y vendiendo a las afueras del palacio municipal de Tapachula, desplazados del Parque Miguel Hidalgo por los trabajos de renovación.
Foto: Autora, mayo 2023.



Desde el pensamiento de Judith Butler (2018) y Michel Agier (2015), las corporalidades marginales confirman su derecho a la ciudad en tanto ejercen su libertad de expresión a través de protestas a voz alzada, reuniones en espacios en los cuales reclaman justicia y reconocimiento, así como la construcción de hábitats. Pensemos otras formas de ser, escuchar y manifestarse en estos sitios cuando se posee una condición política desfavorable, como la de las personas migrantes encalladas en estas ciudades, las cuales, según su propia percepción, las "atrapa" a través de la instauración de políticas de cansancio[4] que pretenden que no avancen más hacia el norte y permanezcan en el tapón en el que se han convertido muchas ciudades fronterizas en México.

Al *trastocar* los espacios con su presencia, la llegada de estos flujos migratorios también transformó sus sonoridades, incorporando sus propios hábitos aurales a la banda sonora de los espacios públicos compartidos con la población local, mismos que más tarde darían cuenta de los procesos de interacción. En el audio que antecede, grabado en el Día de los Museos (18 de mayo) en el Parque Benito Juárez como gran espacio sonoro, se perciben dinámicas ahí suscitadas entre comunidades y lenguas, pero también con otras especies, por ejemplo, las aves cuyo hogar reside en los pocos árboles que han dejado las renovaciones en el parque, o con otros objetos, como las campanas que anuncian la próxima misa en la iglesia de San Agustín, a un costado de donde se encuentra esta vendimia haitiana.



Fotografía 4
Dos personas esperan sentadas bajo el sol ante las renovaciones hostiles en el Parque Central.
Foto: Autora, mayo, 2023.

[4] La política de cansancio está muy vinculada a la corporalidad de quienes transitan, ha sido muy promovida por el Instituto Nacional de Migración (INM) y consiste, precisamente, en dejar que las personas caminen por los caminos y montañas de Chiapas hasta que, imposibilitados por el agotamiento propio de la movilidad del cuerpo en condiciones de deshidratación y extenuación, sean ellos mismos los que "soliciten" subir a los vehículos de INM para, muchas veces sin saberlo, ser detenidos y posteriormente deportados.

El uso del término marca sonora (o *soundmark* en inglés) proviene de los *soundscapes studies* para referirse al sonido característico de una comunidad cuya unicidad es distintiva de entre los otros sonidos que ahí conviven. En espacios como el Parque Benito Juárez, la escucha del creole sobresale como una marca sonora que diferencia las interacciones de esta población con otras lenguas. El acento peculiar de los caribeños cuando hablan español se suma a la especificidad de este espacio sonoro y, como una memoria lingüística, es registro de largas estadías en otros territorios. Además de las lenguas convergentes, el ritmo de la música que comparten con quien por ahí pasa da cuenta de las maneras de hacer frente a los tiempos de espera. Durante uno de los recorridos a este sitio, resultó en sorpresa escuchar que la música que suena ahí es de Brasil o, bien, de lejanos lugares como Nigeria: "*Everybody needs a special someone/ wey go dey to make you smile/ wey go drive all the tears from your eye/ everybody needs that special love/ wey go always hold your hands/ wey go there with you through the end*" (Singah, cantante nigeriano, 2021). Estas escuchas resuenan con otras comunidades migrantes reunidas en el espacio público, la comunidad africana, por ejemplo, que lentamente ha incrementado sus flujos en la ciudad y con la que comparten la etnia y, recientemente, el estancamiento prolongado en Tapachula. Muchos de los integrantes de la comunidad haitiana han pasado largos periodos en Brasil, acaso por eso la escucha de música en portugués es familiar para ellos, en un proceso de actualización constante a su capital sociocultural.

Las habilidades lingüísticas desarrolladas en sus largas estancias y trayectos por el continente, aunado a la necesidad de incentivar su economía, han devenido en la habilidad de vender haciendo rimas en español, audibles en actividades de comercio informal; en un principio en la venta de



Fotografía 5
Vendedoras haitianas en calles aledañas al mercado municipal de Tapachula.
Foto: Autora, abril, 2022.

dispositivos tecnológicos, como bocinas y audífonos, chips y artículos telefónicos, y conforme el paso del tiempo, de gastronomía haitiana: verdura o arroz con pollo frito, artículos de higiene, tenis nuevos, enseres de cocina o bebidas refrescantes.

Al inicio, las presencias de estas nuevas sonoridades eran mayormente perceptibles en puntos donde se ofertaban servicios de asistencia humanitaria. Para finales de 2021, el lugar de encuentro más importante era el Parque Central Miguel Hidalgo, el cual comenzaron a habitar apenas llegados y, más tarde, debido a la cancelación del uso público de este por la instalación de una obra artística de la que hablaremos más adelante, la plazuela Benito Juárez, ubicada frente al parque de donde se les excluyó y donde desde entonces hasta ahora han instalado una vendimia.

Gran parte de estos vendedores se encuentran todavía varados en la ciudad esperando una resolución ante su solicitud de refugio: "sin trabajo no hay dinero, y sin dinero no hay más que hacer que sentarte a buscar sombra y esperar" (B., comunicación personal, 2021).



Fotografía 6. Vendimia instalada a un costado del Parque Benito Juárez. Foto: Autora, mayo, 2023.

Ruido y racialización de la escucha

La experiencia de estancia de las comunidades en ciudades espera mucho depende de la recepción de los habitantes de siempre, así como de otras poblaciones migrantes convergidas por el mismo propósito de salir o terminar de establecerse, y esta admisión se crea a partir de la temporalidad de su permanencia, las condiciones de ocupación del espacio, de su regularización migratoria y también a la capacidad adquisitiva. Por ejemplo, para los transportistas, la llegada de estas poblaciones ha incrementado el buen recibimiento hacia ellos porque es paralela a los ingresos que gene-

ran al utilizar estos servicios privados de movilidad urbana, incluso si la comunicación entre ellos está atravesada por dispositivos móviles, como traductores en línea. En esta percepción del *otro*, intervienen la raza y la clase como elementos esenciales para que estos sean o no bienvenidos para permanecer más tiempo compartiendo la ciudad.

> […] pude observar posturas dividas en cuanto a la presencia de estas poblaciones [afrodescencientes], pues la visibilidad corporal y la negritud impactaban. Aunque no era muy común, las agresiones verbales, las posturas discriminatorias y las actitudes de racismo y xenofobia se enfocaban hacia las personas africanas, no así hacia las asiáticas, porque muchos habitantes de la ciudad incluso desconocían su tránsito por la ciudad, esto porque "su tono de piel no llama la atención". […] La exotización del otro de algún modo se vuelve algo normal porque las personas consideraban al "negro" como diferente, pues es "raro verlo caminar por la ciudad", lo preocupante es cuando al sentido de discriminación se le suma el sentido de un potencial peligro, y se criminaliza por la cuestión racial (Cinta, 2020: 94).

Este habitar exterior forzado sirvió para reconocer la incapacidad administrativa de las autoridades tapachultecas respecto a la provisión de los más básicos servicios humanitarios, como el refugio, entendido este en su sentido más estricto: el de proteger de las inclemencias a aquel a quien se le brinde. En una acumulación de prácticas de sordera social, al ignorar las solicitudes de seguridad internacional de los interesados en regularizar su situación migratoria, dilatar los trámites que otorgaran acceso a servicios de salud, educación o trabajo; limitar el apoyo a los albergues en la ciudad, saturados desde siempre, o en casos más graves, al detenerlos echando mano de cuerpos de seguridad (Guardia Nacional, el ejército y la Marina) dieron pauta para que las personas migrantes comenzaran a ser percibidas como intrusos, como aquellos desposeídos del espacio privado, de la intimidad y segregar así su existir en aquella ciudad en la dicotomía adentro y afuera, dando lugar a prácticas xenófobas por parte de medios de comunicación, replicadas desde instituciones de regularización migratoria y que etiquetaban a los ocupantes como sucios y ruidosos.

Si hacemos una lectura más profunda hacia lo evidente, como sugiere Yannis Hamilakis, la migración es un asunto material y sensorial. Tan es así que en las fronteras la detección de las personas que viajan sin regu-



larización migratoria consiste en aspectos como el color, el olor o la pronunciación de su acento (2015: 41). Aunque es verdad que el estigma de intruso recae sobre muchas personas extranjeras, este es todavía más notorio en la población haitiana por el fenotipo que los identifica como ajenos a la localidad casi de inmediato, aunado a su lengua y enfatizado por su clase, esta última evidenciada en la "pérdida de la capacidad de movilizar recursos y la erosión de la capacidad para mantener intercambio material" (Fresneda, 2023: 675). Sobre el primer aspecto, no está de más traer a cuentas la asociación entre la percepción del ruido como perturbación propia de las barbaries, en contraposición a cualidades otorgadas al silencio como armonía de la civilización (Bieletto, 2018: 168).

Especialmente, la cuestión lingüística resulta un motivo que intenta, sin lograrlo, justificar este desoír con el que se les ha recibido argumentando la incomunicación y la falta de entendimiento con los parlantes de su nativo creole haitiano; a la luz de que es difícil comunicar informaciones veraces y directas de procesos, propósitos y requisitos sobre la estancia legal en México, se generan omisiones y fuertes faltas a los derechos de esta comunidad. A partir de esto se les adjuntan etiquetas peyorativas, las cuales, más que mostrar desencuentros culturales, confirman la racialización de la migración en México y, todavía más, de la racialización del proceso sonido-escucha (Bieletto, 2018) de la diáspora haitiana en ciudades embudo, como Tapachula.

> ¿Qué hay de esas personas cuyas exigencias democráticas no son escuchadas?, ¿de esas personas que hablan un idioma que suena como ruido a oídos de los demás?, ¿de esas cuya lengua es un tipo de ruido para el que no existe una traducción aparente a las estructuras democráticas vigentes? ¿Es en efecto ruido, o es una demanda? ¿Proviene de la gente que está fuera de la democracia? […] No siempre son reconocibles como sujetos. Y su idioma no siempre se reconoce como idioma. Se han convertido en el ruido a las puertas del parlamento, a las puertas de las instituciones democráticas establecidas, y dado que no se puede otorgar a los sonidos que emiten la categoría del lenguaje, ni se pueden inscribir en el léxico de demandas políticas del que disponemos, lo que hacen es ruido: son el ruido de la democracia, de la democracia de afuera, de esa que reclama una apertura de las instituciones para quienes no han sido reconocidos todavía como capaces de expresarse, como poseedores de voluntad política, como merecedores de representación (Butler, 2020: 72).

Tenemos entonces que las apreciaciones de las prácticas culturales de esta población en in/movilidad son interpretadas como ruidosas, sobre todo por medios de comunicación y promovidas por políticas y ejecutadas por instituciones de regularización migratoria, porque se sustentan en la percepción de intrusión que los acompaña durante sus travesías. "Irritante, perturbador, sucio, amenazante y bárbaro" son algunos adjetivos con los cuales se les atribuyen características al ruido, pero también es común encontrarlas en medios de comunicación al referirse a estas comunidades. En estas apreciaciones se lee el "efecto en el ánimo" que este fenómeno puede ocasionar sobre otros; es decir, se trata de un proceso sonido-escucha atravesado por la percepción, misma que determinará si algún sonido será de preferencia escuchado o no, según situaciones culturales, históricas, epistemológicas, territoriales (Bieletto, 2018: 162) y, en el caso de la diáspora haitiana, raciales.

> Es así como el espacio sonoro deviene terreno político al volverse un escenario de rivalidades, en tanto que una de las partes impone su esfera sonora y la otra queda sometida a través de lo que considera una violación de la propia esfera. (Emerge entonces) un nuevo campo de convivencia y conflicto social en torno al ruido, donde lo que se disputa es el derecho de hacer en un lugar que se considera propio (Domínguez, 2011: 36).

Los silenciamientos: entre la exclusión y la resistencia

Esta consideración de lo propio frente a lo ajeno, así como el ímpetu de evitar cualquier perturbación del mundo conocido, mucho tiene que ver con el concepto de ciudadanía y con el ejercicio de derechos que esta categoría jurídica otorga: si el "pertenecer" a un Estado nación "facilitaría" tener una voz con suficiente fuerza y unos oídos que la escuchen, esta disposición se anula para las personas migrantes. Y todavía más, se ejerce sobre ellos un silenciamiento forzado como una expresión de ejercicio de poder que esconde la incomodidad que causa aquello que *necesita* "limpiarse", bajo la pretensión de una pureza sonora que desea, si se lee con más profundidad, una pureza racial y lingüística que segregue a aquellos que "contaminan" la ciudad con su presencia y sonoridad.

Esta reflexión apunta a que el silencio es una comunicación no precisamente discursiva. David Le Breton adelantaba que "el silencio es un



sentimiento, una forma significante, no el contrapunto de la sonoridad imperante" (2006: 10). Desde su potencia simbólica, estos silenciamientos fueron las formas de hospitalidad brindadas en Tapachula, sobre todo en el ámbito institucional, hacia la comunidad haitiana.

Uno de ellos es de orden estructural y recae sobre los migrantes, al ignorar las más de las veces sus necesidades y perspectivas, y aplicar políticas que los atraviesan, la mayoría de ellas en su perjuicio. En esta categoría está también el silenciamiento mediático y de la sociedad civil; respecto a los primeros, pocas veces son los protagonistas los que alzan la voz en los medios de comunicación masiva y casi siempre están mediados por terceros. En este discurso mediático es común encontrar etiquetas como "un peligro para la economía local", por la disminución de las ventas, puesto que, según la perspectiva de los locatarios, "obstruyen" la llegada de potenciales clientes.

Como consecuencia internacional de políticas migratorias restrictivas, se nombra el silencio de aquellos hijos de haitianos que no han nacido en ese país y quienes, en ocasión de ser deportados a un lugar en el que nunca vivieron, presentan serias dificultades de reinserción cultural. Un ejemplo relacionado es lo sucedido en República Dominicana a través de la sentencia del Tribunal Constitucional TC/0168/13 en la cual, con la idea de "protección de la identidad nacional", se le negaba el derecho a la nacionalidad de haitianos nacidos en el lado hispano de la isla, con carácter retroactivo, lo cual, violentamente, implicaba la difusión de la identidad, violando así uno de los derechos humanos más fundamentales (Fresneda, 2023: 689).

Está también el silencio burocrático, muy vinculado al anterior. Refiere a la ineficacia de las instituciones mexicanas, al menos ante las cuales se pide refugio, posicionando así a los solicitantes en una pausa larga y que puede leerse como un "mecanismo de contención" (Fresneda, 2023: 686) por parte del gobierno mexicano y en respuesta a las presiones de Estados Unidos respecto al incremento del flujo de personas haitianas hacia el norte. Este punto de la exposición es una oportunidad para ejemplificar, a través de una práctica institucional, este tipo de silenciamiento.

A partir de la saturación del sistema de registro de citas de la Comisión Mexicana de Ayuda a los Refugiados (COMAR), hacia finales de 2021 se instauró un nuevo y deliberado obstáculo para los interesados en obtener una visa temporal, misma que, aunque no les permitía salir del estado

de Chiapas, en términos ideales les evitaría el acoso policial y posibles deportaciones. Este nuevo trámite consistía en que, para obtener una cita en la que se evaluaría si se era o no candidato al refugio, habría que escribir, en una cuartilla y en español, las causas del llamado "miedo creíble"; esto es, exponer las razones que impedían regresar al terruño. Una de las causas de la saturación y posterior ineficacia del sistema de la COMAR fue la ausencia de intérpretes de creole haitiano; esta medida, que no consideraba el derecho humano de los solicitantes para comunicarse en su lengua originaria, ni tampoco los índices de alfabetización escritural en una segunda lengua, ha sido uno de los filtros más perversos para la regularización migratoria en la frontera mexicana de quienes en un inicio buscaban llegar a Estados Unidos, pero que han visto varado su camino en una ciudad que no estaba preparada para recibirlos y que, por tanto, ha sesgado los espacios disponibles para ellos.



Fotografía 7
Letrero con información sobre horarios y procedimientos para inicio de trámites en COMAR. La parte en creole, francés y portugués, lenguas con las cuales las personas haitianas están más familiarizadas, es ilegible.
Foto: Autora, mayo 2023.

Otro ejemplo de este tipo de silenciamiento estructural ocurrió el 17 de noviembre de 2021, aparentemente como un "reconocimiento a la niñez migrante", aunque en realidad fue percibido por muchos más bien como un gesto irónico de hostilidad. Líneas arriba se mencionaba que, conforme iba llegando, la comunidad haitiana encontró en el Parque Miguel Hidalgo, al centro de la ciudad y frente al edificio del gobierno municipal, un lugar en el cual establecerse, y que las necesidades de habitar ese espacio trascendían las de pernoctar, pues ahí encontraron un punto de encuentro en el cual coincidían con otros que, como ellos, estaban desposeídos de un "lugar propio".

Esta apropiación del espacio público por los no ciudadanos devino en la cancelación del uso comunal del parque: un día fueron sacados de

aquel sitio y al otro día por la mañana este amaneció cercado con cintas amarillas, las mismas que son usadas para resguardar escenas de crimen. Casi de inmediato, en esa misma plaza negada a las personas migrantes, el Fondo de las Naciones Unidas para las Infancias (Unicef) instauró una escultura de Javier Marín, titulada *El ruido generado por el choque de los cuerpos*, cuya presencia en este tenso contexto y colocada específicamente en ese lugar no fue particularmente una muestra de sensibilidad y empatía.



Fotografía 8
El ruido generado por el choque de los cuerpos,
escultura instalada en el
Parque Miguel Hidalgo, Tapachula.
Fotografía de la autora, marzo, 2022.

Dicha escultura consiste en la representación de unos cuerpos levantados sobre una barca a la mitad de la plaza. No es en vano mencionar que los cuerpos que evoca Marín parecen no tener identidad, están totalmente cubiertos, sin rostro y sin voz, acallados. La manta que los cubre parece hacer referencia a las mantas metálicas con las que se cubren a los migrantes en los centros de detención estadunidenses, y la balsa sobre la que están semeja las barcas que personas de África utilizan para llegar a Europa, pero también en este lado del continente, a las de los cubanos para llegar a Estados Unidos por la vía marítima. Además de que parece una escultura fuera de lugar, dentro de la situación en la que fue colocada se lee como otra práctica simbólica de silenciamiento hacia esta población, imposibilitada para habitar la plaza en donde, según la interpretación del gobierno municipal que permitió su colocación, se les rendía homenaje.

Aunque todo lo notificado hasta ahora sucedió, como se ha dicho, a partir de 2021 cuando la población de esta isla caribeña estaba mucho más presente en Tapachula, estas prácticas de silenciamiento han sido constantes y las posibilidades de habitar desde la dignidad no han visto mejoría. En 2022 se registró que, al menos siete migrantes en situación de calle han muerto por la falta de atención médica ante enfermedades comunes, mismas que, al no ser tratadas, se complican hasta la fatalidad. Wilner Metelus, presidente del Comité Ciudadano en Defensa de los Naturalizados y Afromexicanos, adjudica esta precariedad a la exclusión por parte de autoridades locales e, incluso, lamenta la indiferencia de organizaciones que, en el mejor de los casos, deberían velar por garantizar mejores condiciones de vida y reconocer que se trata de una práctica de sordera social, y condenar "el silencio de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Chiapas" (Henríquez, 2022).

La reacción con la que muchos integrantes de la comunidad haitiana encauzaron la desesperación y la frustración de quien, aunque no lo sabe a ciencia cierta, presiente que está siendo engañado fue, precisamente, *hacer ruido mediante el silencio*, poniendo en jaque los juicios de valor que los calificaban como ruidosos y bárbaros. Después de meses de estoica paciencia, esta terminó por agotarse, pero el estallido, a diferencia de lo esperado, no sucedió con estruendos, sino a partir del silencio como arma, acompañado de gestos de desesperación.

> Esa voz que se mueve entre el ruido y el lenguaje hace patente la inaceptable condición de exclusión que se da a un nivel corporal. Sufre y da a conocer su sufrimiento, exige un fin a ese sufrimiento y un proceso de reparación. Se niega a aceptar esa corporeidad que engendra la injusticia: cuerpos que viven en los límites de sus sonidos, cuerpos que bregan con un dolor irresoluble y fervor político (Butler, 2020: 79).

El 23 de agosto de 2021, una silenciosa manifestación de varias personas haitianas se dio cita a las afueras de las instalaciones de la COMAR con carteles en las manos en los cuales demandaban lo justo: eficacia y prontitud respecto a sus solicitudes de refugio para salir de la ciudad bajo términos de ley. Minutos después, sin la bulla que suele acompañar las demandas colectivas, con rostros serios y mudos, comenzaron a lanzar piedras hacia los edificios de dicha institución, los cuales, por cierto, tienen



techos de lámina, lo que hacía imposible dejar de escuchar la inconformidad, aunque no enunciada a gritos: para qué hablar si no los escuchaban. Esto fue evidencia material de la marginalización de esta población en la ciudad. A pesar de que esta manifestación fue acallada prontamente por un grupo policiaco, fue un indicio de cuerpos que, desde sus posibilidades, se unían con el objetivo de agilizar burocracias para que, finalmente, pudieran escapar de una ciudad en donde no había espacio ni oportunidades para ellos.

La lectura de esta manifestación que encuerpó sentires de frustración ante el desoír social de las demandas de una comunidad atravesada históricamente por la segregación, invita, además de la evidente necesidad de replantear estrategias hospitalarias que vislumbren más allá de la caridad, a la consideración de otras formas de expresión política desenmarcadas del discurso como ha sido interpretado hasta ahora: si la presencia del *otro* resulta por ruidosa inaudible, otras vías de demanda política son posibles únicamente a través de la presencia en la cual se hace evidente una situación de exclusión a partir del cuerpo mismo y que da a conocer, sólo con su *estar*, las injusticias que sobre él han sido colocadas, al tiempo que demanda su reparación.

Hacia consideraciones finales

La ocupación de espacios públicos puede estar en disputa entre varias comunidades y dentro de estas tensiones se generan relaciones de poder; estas son más evidentes cuando una de las partes tiene desventajas políticas, como la falta de documentos de regularización migratoria, provocada a su vez por un desoír de las instituciones que deberían proveerle este derecho. La cancelación del uso del Parque Miguel Hidalgo, primero con la instalación del cerco para la colocación de la estatua que supuestamente pretendía homenajear a la población en movilidad y más tarde con la tala e inhabilitación completa a causa de renovaciones profundas en la estructura del espacio, implicaron la transformación de un punto de encuentro para la comunidad haitiana en un lugar inhóspito y devino en el desplazamiento hacia un espacio secundario en cuanto a dimensión y relevancia, pero desde donde las marcas sonoras audibles a través de la música, el uso del creole como dispositivo de la intimidad y la presencia de una fuerte representación de esta población en el centro de la ciudad, dan cuenta de una especie de resistencia, que insiste en ser escuchada mientras dura la

espera, interactuando al tiempo con otras comunidades en movimiento y con la población residente que deviene, lenta y cotidianamente, en familiaridad. No obstante, para ser escuchados en contextos institucionales, la sordera sistemática hacia sus demandas, de ahí emanada, provoca otras estrategias que ponen en juego las apreciaciones "ruidosas" que de ellos se tienen, y como lo han aprendido en otros lugares y durante el trayecto, materializan otras formas de discurso y de demanda a través del silencio y de la presencia del cuerpo colectivo.

Bibliografía

Agier, Michel (2015). "Do direito à cidade ao fazer-cidade: o antropólogo, a margem e o centro", *Mana*, vol.21, núm. 3, pp. 483-498.

Avella Alaminos, Isabel (2000). "Los cafetaleros alemanes en el Soconusco ante el gobierno de Carranza (1915)", *Anuario 2000 de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas*, pp. 445-476.

Bieletto, Natalia (2018). "De incultos y escandalosos: ruido y clasificación social en el México postrevolucionario", *Resonancias*, vol. 22, núm. 43, pp. 161-178.

Butler, Judith (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Nueva York: Penguin Random House.

— (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

Canales Cerón, Alejandro (2019). "La inmigración contemporánea en Chile. Entre la diferenciación étnico-nacional y la desigualdad de clases", *Papeles de Población*, 25(100): 53-85. Disponible en <http://dx.doi.org/10.22185/24487147.2019.100.13>.

Cinta Cruz, Jaime Horacio (2020). *Movilidades extracontinentales. Personas de origen africano y asiático en tránsito por la frontera sur de México.* San Cristóbal: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.

Coulange Méroné, Schwarz (2018). "Elementos sociohistóricos para entender la migración haitiana a República Dominicana", *Papeles de población*, 24(97), pp. 173-193. https://doi.org/10.22185/24487147.2018.97.29



Díaz Facio Lince,Victoria Eugenia, Astrid Natalia Molina Jaramillo, Manuel Antonio Marín Domínguez (julio-diciembre, 2014). "Significados, silencios y olvidos asociados a la experiencia del desplazamiento forzado", *Revista de Piscología Universidad de Antioquia* 6(2).

Diccionario del Español de México (2023). Disponible en línea: https://dem.colmex.mx/Ver/esperar

Domínguez Ruiz, Ana Lidia (2011). "Digresión sobre el espacio sonoro. En torno a la naturaleza intrusiva del ruido", *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*, vol. 4, núm. 7, pp. 26-37.

— (2014). "Vivir con ruido en la Ciudad de México. El proceso de adaptación a los entornos acústicamente hostiles", *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 29, núm. 1(85), 2014, pp. 89-112.

Ferrer, Ada (2003). "Noticias de Haití en Cuba", *Revista de Indias* LXIII (29): 675-694. Disponible en <https://doi.org/10.3989/revindias.2003.i229.454>

Fresneda, Edel José (2023). "Haitianos hacia el sur, desde la vulnerabilidad hacia la incertidumbre", *Revista Mexicana de Sociología*, [S.l.], v. 85, n. 3, p. 669-696, junio. Disponible en http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/60776.

García, Jorge David (2022). "¿Qué podemos escuchar con tanto ruido?" *Ponencia en el coloquio: Paisaje sonoro, música, ruidos y sonidos en las fronteras.* Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 24 de noviembre.

Hamilakis, Yannis (2015). "Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de efectos y flujos", *Vestigios. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, vol. 9, núm. 1, pp. 31-53.

Henríquez, Elio (2022, 12 de agosto). "En 2022 han muerto siete haitianos en situación de calle en Tapachula", *La Jornada.* https://www.jornada.com.mx/notas/2022/08/12/estados/en-2022-han-muerto-siete-haitianos-en-situacion-de-calle-en-tapachula/

Le Breton, David (2006). *El silencio*. Madrid: Sequitur.

Louidor, Wooldy Edson (2020). "Trazos y trazas de la migración haitiana post-terremoto", *Política, Globalidad y Ciudadanía* 6 (11). Disponible en <https://doi.org/10.29105/pgc6.11-3>.

Peña Battle, Manuel A. "El sentido de la política". Discurso pronunciado en Villa Elías Piña el 16 de diciembre de 1942, en la manifestación que allí tuvo efecto en testimonio de adhesión y gratitud al genera-

lísimo Trujillo, con motivo del plan oficial de dominicación de la frontera. http://www.cielonaranja.com/penabatlle-sentido.htm

Polti, Victoria (noviembre, 2011). "Aproximaciones teórico-metodológicas al estudio del espacio sonoro", en *La antropología interpretada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*. Buenos Aires: conferencia disponible en Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social.

Sabido Ramos, Olga (coord.) (2019). *Los sentidos del cuerpo: el giro sensorial en la investigación social y los estudios de género.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Savasta Alsina, Mene (2020). "¿Cómo se escucha el arte? Arte sonoro y auralidad contemporánea", *Sulponticello*, revista *online* de música y arte sonoro. III Época. Disponible en https://sulponticello.com/iii-epoca/como-se-escucha-el-arte-arte-sonoro-y-auralidad-contemporanea/

Suárez-Cabrera, Dery Lorena (2015). "Nuevos migrantes, viejos racismos: los mapas parlantes y la niñez migrante en Chile", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud,* 13(2): pp. 627-643.

Mónica Bayuelo García (Querétaro, México,1990). Maestra en Antropología Social por el CIESAS Unidad Noreste y licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas por la UNAM (FES Acatlán). Sus líneas de investigación se centran en la socioantropología de los sentidos de la migración. Ha sido galardonada con mención honorífica en el Premio Fray Bernardino de Sahagún en la categoría de Tesis de maestría (2022) por su trabajo "Migración de riesgo en el tránsito noreste. Subjetividades desde una escucha significativa".





DOSIER

LA CREACIÓN SONORA DE LA COMUNIDAD JARANERA: REFLEXIONES SOBRE LA PRÁCTICA DEL SON JAROCHO EN LA FRONTERA TIJUANA-SAN DIEGO

SOUND CREATION IN THE JARANERA COMMUNITY: REFLECTIONS ON THE SON JAROCHO ON THE TIJUANA-SAN DIEGO BORDER

Madison Ree Koen*
Miguel Olmos Aguilera**

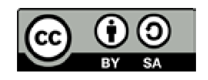
Resumen: En este artículo se reflexiona y describe la práctica colectiva del son jarocho en la frontera Tijuana-San Diego. A partir de entrevistas, así como de la observación participativa en los espacios dedicados a la interpretación del son jarocho, se explora la importancia de la producción musical y sonora desde un sentido comunitario entre los practicantes de este género musical arraigado en las últimas dos décadas en la frontera entre México y EE.UU. Este artículo muestra resultados de la investigación realizada de 2020 a 2022 en esta región fronteriza al igual que información obtenida desde hace al menos tres décadas tanto en la región veracruzana, como en la Ciudad de México y otros países. Finalmente, con el propósito de plantear que la práctica del son jarocho es concebida como alternativa a la experiencia cotidiana de vivir en la frontera, a través de testimonios de músicos del son jarocho se examina una parte de la historia de este género musical en la región fronteriza.

Palabras claves: fandango, frontera, comunidad musical, música participativa, son jarocho.

* Investigador independiente.

** El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▫ marzo-agosto 2024, pp. 101-132
Recepción: 31 de mayo de 2023 ▫ Aceptación: 19 de septiembre de 2023
https://encartes.mx





THE SOUND CREATION OF THE JARANERA COMMUNITY: REFLECTIONS ON THE PRACTICE OF SON JAROCHO AT THE TIJUANA-SAN DIEGO BORDER

Abstract: This article reflects on the collective practice of the son jarocho on the Tijuana-San Diego border. Interviews and participant observation at places where the son jarocho is played point to music and sound production's role in forging a sense of community among the players of this musical genre that has taken root on the U.S.-Mexican border in the past two decades. In addition to the findings of research conducted between 2020 and 2022 in this border area, the discussion includes information gathered over at least three decades in the Veracruz region, Mexico City, and other countries. Finally, in order to reveal how this particular music is conceived as an alternative to the daily experience of living along the border, musician testimonies shed light on the history of this music along the border.

Keywords: fandango, border, music community, participant music, son jarocho.

Ser jarocho en el destierro
no tiene otra explicación,
la misma y triste razón
ocurre en el mundo entero
y en el mismo abrevadero
nos tienen bebiendo a todos,
a fuerza y de todos modos
nos arrastra el capital,
ese maldito animal
que está acabando con todo.
Fernando Guadarrama[1]

Introducción

La ciudad de Tijuana tiene actualmente una población de 1 922 523 personas, de acuerdo con los datos del INEGI (2020). De esa población, poco más de la mitad son personas que no nacieron en esta ciudad y, pese

[1] Fernando Guadarrama. *Veracruz, caña, exilio y fandango-Décimas con Fandanguito* https://soundcloud.com/elfocorojorojo/06-veracruz-cana-exilio-y-fandango-decimas-con-fandanguito



a la existencia de un censo de la población, se cuenta con un flujo de personas con características peculiares de movilidad que difícilmente pueden ser cuantificadas. De esta población existen personas con doble nacionalidad México-Estados Unidos, o población de origen mexicano que vivió en EE.UU. y que por alguna razón regresó a México. En algunos casos este regreso no es el resultado de una elección propia, sino como consecuencia de la deportación. En otros casos, hay personas que entran y salen a los EE.UU. de manera continua, que se les denomina *commuters,* o personas de movilidad transfronteriza; también existen las personas de comunidades transnacionales, como los indígenas originarios de varios estados de la república mexicana que entran y salen del país de manera continua.

La población migrante a Tijuana proviene históricamente de diversos estados de México como Sinaloa, Sonora, Jalisco, Oaxaca, Michoacán o Zacatecas; pero también de países de América Latina como Honduras, Guatemala, El Salvador, Brasil, Cuba, Haití, Perú, Venezuela, Nicaragua y de otros países del mundo como Rusia, Rumanía, Turquía y países de África occidental. En los años de 2016 al 2023, se presentó una fuerte migración de población de países como Haití, Ucrania, China, Turquía, Rumanía e India, así como de algunos países de África, cada uno con sus respectivas prácticas culturales.[2] A pesar de los esfuerzos de organismos de Estados Unidos y de México por cuantificar las migraciones en su conjunto y la población que migra o transita por la frontera entre EE.UU. y Tijuana, los datos siempre serán inexactos, sobre todo lo referente a la migración clandestina y las muertes derivadas de la misma.[3] Hoy en día la frontera entre Tijuana y San Diego es el cruce fronterizo más transitado en todo el mundo con 130 266 cruces diarios en el año 2022, año que contabilizó un cruce anual de 43 769 488.[4]

Del cúmulo de expresiones culturales de diversos países y grupos sociales que entran y salen de la región fronteriza Tijuana-San Diego, existe

---

[2] U.S. Department of Homeland Security (DHS) (2023). *Nationwide Encounters.* https://www.cbp.gov/newsroom/stats/nationwide-encounters

[3] Desde nuestra perspectiva, para fines de esta investigación siempre será de mayor utilidad el trabajo en el que se aprecie la calidad de vida de la gente, por encima de cualquier intento de cuantificación.

[4] Fuente: Elaboración propia con información de U.S. *Department of Transportation Bureau of Transportation Statistics* (2023).



una muy particular tradición musical denominada el son jarocho. Esta tradición floreció originalmente en el centro sureste de México, específicamente en el estado de Veracruz y en la región del Sotavento, pero se ha extendido en distintos espacios cosmopolitas de Europa, Japón y Estados Unidos, incluyendo ciudades de la frontera entre México y Estados Unidos.

Este género tradicional mexicano ha tenido una difusión importante en las últimas cuatro décadas, quizá similar a la que tuvo el mariachi en su momento de efervescencia nacional. A diferencia de este último, de carácter abiertamente comercial en el extranjero, el son jarocho se ha establecido como una práctica musical preferentemente comunitaria y horizontal en distintas ciudades cosmopolitas del mundo en donde suele vivir gente de diversas ciudadanías y orígenes culturales.[5] Los colectivos amantes de la música jarocha se han esparcido por diferentes países del planeta gracias, por un lado, a la migración de personas; pero sobre todo por la difusión mediática del género, a lo que nosotros llamaremos *la migración musical del son jarocho.* Es preciso señalar que actualmente esta migración musical, de manera particular en Tijuana, se nutre de varios factores. Por un lado está la infraestructura comunitaria creada por los músicos jarochos o aficionados al son jarocho que al dejar sus hogares se insertan en una compleja red de solidaridad migrante, mientras que al mismo tiempo existen las relaciones que tienen algunos músicos y gestores culturales con organizaciones no gubernamentales, instituciones estatales y federales interesadas en la difusión del son jarocho. A través de estos organismos,

[5] El mariachi goza actualmente de presencia en varios países del mundo, pero la intención de tipo comunitario se ve coartada por la lógica de expresión musical público/espectador. Esto ha hecho que, en algunos casos, la creación de vínculos comunitarios a largo plazo no sea el objetivo de los conjuntos de mariachi, cuya estética expresiva está dirigida sobre todo a los espectadores. Por otro lado, el objetivo de integración comunitaria sí se encuentra presente en las comunidades campesinas, como lo han procurado los jaraneros a través del fandango, en donde los intérpretes, independientemente de su talento musical, se suman a las prácticas colectivas. Estas prácticas comunitarias también se han difundido en diversos contextos urbanos. Esto ha hecho que los lazos colectivos, aunque eventuales, generen gran efervescencia participativa, tal como lo hemos registrado en diversas comunidades en París en 2015 y 2017, Toulouse, 2010, y en Tijuana y San Diego, desde los inicios del Fandango Fronterizo del año 2008 hasta la fecha.

ha sido posible difundir el género y atraer algunos músicos de la región veracruzana, así como cubrir los insumos para la promoción y difusión del son jarocho como una música transcultural y cosmopolita. Para el caso de París, los organismos civiles como el surgido en el espacio independiente Théâtre de Verre, se realizó primeramente a partir de redes comunitarias ya establecidas por mexicanos en París, y después con la invitación de músicos jarochos[6] (Rinaudo, 2019). La difusión del son jarocho en la región fronteriza, tanto en EE.UU. como en México, ha sido posible gracias a los contactos y comunicaciones que establecen de manera sistemática los músicos fronterizos con las comunidades jaraneras de origen veracruzano.

¿Cuál es el papel que los músicos fronterizos, migrantes y locales tienen en la reproducción cultural de esta tradición? ¿Cómo experimentan los músicos fronterizos los fundamentos musicales de una tradición en un contexto lejano a las comunidades musicales originarias? ¿En qué medida los participantes de este movimiento musical profundizan y se apropian tanto de los sonidos y sus estructuras musicales, como de la organización social que los acompaña? ¿Qué posibilidades creativas ofrece el son jarocho a los músicos migrantes y a la población fronteriza para recrear su cognición sonora en una sociedad cosmopolita?

El objetivo de este artículo es reflexionar y analizar las condiciones del surgimiento y reproducción de las comunidades musicales asociadas con la ejecución del son jarocho fronterizo. Para esto retomamos los testimonios proporcionados por músicos migrantes y fronterizos colaboradores de esta investigación, al tiempo que examinamos las implicaciones musicales de la reproducción sonora, en el entendido de que los ejecutantes poseen diversos estímulos que los hacen participar en la reconfiguración del universo sonoro de la frontera norte.

Un propósito adicional de este trabajo es analizar y destacar la música como articulador sociocultural del entorno comunitario en la frontera, por lo que se incluyen transcripciones, grabaciones de campo y testimo-

[6] El conocimiento y práctica de la música jarocha en el extranjero no se ha difundido solamente a través de los fandangos, sino que los entornos mediáticos de la música jarocha en el ámbito académico han jugado también un papel muy importante. En los primeros fandangos en París se invitaron a algunos músicos de son jarocho como Laura Rebolloso y al grupo Estanzuela. Posteriormente al verano de 2016 algunos otros músicos también han participado, y la misma Laura Rebolloso lo hizo en años subsecuentes.



nios que nos permiten ahondar en el tema. Al realizar este estudio, y de manera previa, se participó en diversos fandangos y reuniones comunitarias en la región fronteriza, cuyo objetivo primordial fue la ejecución e interpretación del son jarocho.

Formar parte de la comunidad jarocha o estar inmersos con la gente que se interesa por el son jarocho nos ha permitido ser partícipes de los vínculos que viven los individuos desde su interior, así como analizar la comunidad a través de sus experiencias de vida y sus experiencias musicales.

Apuntes históricos

La migración musical no es un fenómeno nuevo: los instrumentos, influencias y sistemas musicales han gozado de una amplia difusión y mutua recreación entre culturas diferentes durante siglos (Olmos, 2013: 1).[7]

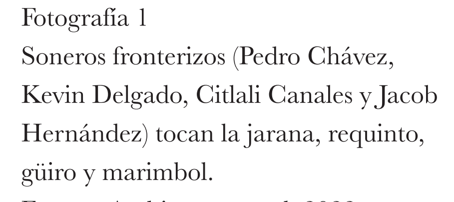
La música jarocha es originalmente un género campesino nutrido de distintas tradiciones a lo largo de la historia. Los estudios musicales del son jarocho exaltan a menudo la raíz africana, la influencia andaluza y la influencia indígena (Loza, 1982; Pérez Montfort, 1992; García de León, 2002).[8] Es bien conocido que el son jarocho se alimenta de la conjunción o mestizaje de las músicas africanas de la costa occidental que llegaron a México desde el siglo XVII, de la región de Andalucía en España y de la cultura musical de los pueblos indígenas americanos; los estilos y universos sonoros de los antiguos nahuas del sureste mexicano fueron confeccionando el mestizaje musical de lo que actualmente conocemos como música jarocha. Como se precisa más adelante, el son jarocho se caracteriza por

[7] La novedad contemporánea son las tecnologías que han facilitado una aceleración de su apropiación en lugares cada vez más lejanos. Dichas tecnologías han posibilitado la creación de nuevos campos artísticos, nuevas formas de reproducción y apropiación de sistemas musicales y nuevas posibilidades de resignificación de la música y los sistemas que la produjeron.

[8] Dependiendo de cada región hay estilos musicales que exaltan más una influencia que otra. Por ejemplo, el son jarocho de la costa es más rápido y sus armonías y melodías están completamente temperadas, que acompaña eventualmente la norma rítmica para el taconeo de los bailadores. Esto no siempre se presenta así en las comunidades de los Tuxtlas; constatamos en el trabajo de campo realizado en la década de los ochenta la gran diferencia que existe entre la manera de interpretar el son jarocho en la costa de Alvarado, en los valles y en la zona serrana limítrofe con Oaxaca.

ser una música festiva, que es acompañada por jaranas: un instrumento de cuerda en diversas tesituras, un bajo o "leona" y un requinto o "guitarra de son", que ejecuta las melodías introductorias y contrapuntos durante la interpretación de los sones jarochos. En algunas ocasiones, dependiendo de la región y de las posibilidades de los intérpretes, es posible incluir un pandero, una quijada de burro o caballo, un arpa o un violín. En las últimas décadas, alrededor de 1990, el marimbol fue introducido a la práctica del son jarocho; sin embargo, este instrumento había llegado a México desde los años treinta del siglo XX con un grupo cubano (Rebolledo, 2005). El marimbol, al igual que la sanza o mbira africana pero de mayor tamaño, posee una caja de resonancia hecha de madera a la que se le colocan lengüetas de metal, las cuales le dan su propia sonoridad al ser tocadas con los dedos de las manos.[9]





Fotografía 1
Soneros fronterizos (Pedro Chávez, Kevin Delgado, Citlali Canales y Jacob Hernández) tocan la jarana, requinto, güiro y marimbol.
Fuente: Archivo personal, 2022.

Las comunidades artísticas creadas a partir del son jarocho han descubierto una razón de encuentro con la música, pero también con sus imaginarios nacionales y en algunos casos con sus ancestros regionales. La portentosa difusión y creación de comunidades jarochas sería incomprensible si no contáramos con la historia que hizo posible la difusión de esta tradición. La música jarocha, tal como ha señalado Olmos (2020), surge con un componente masivo de origen gracias a los encuentros de jaraneros organizados por Radio Educación de la Ciudad de México a finales de los años setenta. La gran difusión en vivo que se realizaba de los encuentros de son jarocho fue uno de los componentes más importantes

[9] La introducción del bajo o la leona tiene una historia similar al ser introducido durante la década de los noventa (Laura Rebolloso, información personal).



para que detonara su expansión (Pérez Montfort, 2002). Algunos años después, se publicaron los primeros tres discos LP con las grabaciones de estos encuentros (Radio Educación, s/f). A partir de entonces, soneros de la Ciudad de México y del centro del país también cultivaron el gusto por el son jarocho. En este contexto, proliferaron talleres y fandangos como lugares y espacios naturales para la fiesta jarocha (García Díaz, 2022). Los talleres se realizaron tanto en la Ciudad de México como en las ciudades de Puebla y Xalapa. Esta situación también estimuló que la juventud de finales de los años setenta tomase cartas en el asunto sobre la reivindicación del son jarocho propio de sus lugares de origen. De acuerdo con las entrevistas realizadas con los productores de Radio Educación, ellos mismos destacaron el liderazgo que tuvo Gilberto Gutiérrez, director del grupo Mono Blanco desde los inicios de los años ochenta, quien junto con otros músicos e intelectuales de la región, como Antonio García de León, fueron solo algunos de los estímulos que aglutinaron a la juventud alrededor del movimiento del son jarocho.[10]

Por otra parte, en la escena méxico-americana, en la cual no es posible hablar plenamente de comunidades jarochas sino de comunidades mexicanas diversas instaladas en California, no podemos dejar de mencionar las incursiones que Lino Chávez y Andrés Huesca tuvieron en las ciudad es de Tijuana y Los Ángeles desde los años treinta, o el propio Arcadio Hidalgo en la década de los ochenta (Cardona, 2011: 133; Pascoe, 2003: 46). Sin embargo, en términos generales las expresiones de música jarocha en EE.UU. en la primera mitad del siglo XX y hasta los años setenta se cultivaron de manera marginal con respecto a la región local jarocha y a la propia cultura nacional mexicana. Tal como lo mencionan Cardona y Rinaudo, la población chicana se apropió de la raíz africana del son jarocho para luchar contra el racismo blanco en EE.UU.:

> Algunos músicos del movimiento jaranero conectados con el mundo académico se apropiaron de los temas del afromestizaje, de la inscripción del son

[10] Esta información se corroboró mediante entrevistas con diversos actores de los Fandangos en Tlacotalpan entre 1988 y 1992. Entre otros, se entrevistó a Humberto Aguirre Tinoco, Diego López Vergara., Andrés Alfonso Vergara, Cirilo Promotor, y en México a los productores del Encuentro de Jaraneros de Radio Educación, particularmente en 1990.

jarocho dentro de lo que García de León (1992) llamó "el Caribeafroandaluz" y de la historia de esta herencia cultural en el Sotavento (Delgado, 2004), con el objetivo no de "ennegrecer" esta práctica, es decir, de su definición como "negra", sino de "desblanquear", de reincorporar su herencia africana, junto con la indígena y la española, en los proyectos musicales (Cardona y Rinaudo, 2017: 5).

La reivindicación afroandaluz ha sido bien mencionada en prácticamente todas las investigaciones sobre el son jarocho. Sin embargo, excepto por las investigaciones de Delgado y García de León, son relativamente pocos los estudios que han profundizado sobre el componente indígena primordial del son jarocho como parte de esta expresión musical afromestiza.[11]

Con todo, las relaciones establecidas entre organismos chicanos de las grandes ciudades de EE.UU. en ningún momento plantearon la posibilidad de difundir hasta la frontera las expresiones de la música jarocha. Hay que reconocer que desde la década de los cincuenta, el son jarocho continuó por vías y redes musicales de agrupaciones chicanas, exaltadas en personajes bien conocidos como Ritchie Valens o Los Lobos (Loza, 1982; Hernández, 2014). Sin embargo, en las últimas dos décadas, los focos de difusión jarocha de ambos países coincidieron en el Fandango Fronterizo llevado a cabo en la frontera Tijuana-San Diego en el 2008, a pesar de que ya existían algunos fandangos y reuniones musicales en ciudades fronterizas tanto del lado de México como en Estados Unidos.[12] La historia del son jarocho chicano y la historia local de Tijuana coincidieron a finales de la primera década del año 2000 con la creación del Fandango Fronterizo,

[11] La rítmica, poética y mítica del son jarocho de la región nahua de los Tuxtlas y sureste de Veracruz son evidencias fehacientes de la estructura artística indígena. Los mitos asociados con los animales presentes en el son jarocho son plasmados en versos de manera muy particular; sin la sensibilidad indígena, el estilo se remitiría indudablemente a las versiones costeñas muy estereotipadas del puerto veracruzano.

[12] Tal como lo demuestran Cardona y Rinaudo (2017), la historia de las relaciones entre el activismo chicano y la música jarocha, en específico, proliferaron en varias ciudades de California y EE.UU. El Fandango Fronterizo repercutió en la creación de talleres y las actividades musicales del son jarocho que ya se realizaban en el área de la Bahía de San Francisco, desde la década de los años ochenta por músicos de Mono Blanco como parte de las actividades difundidas por el activismo chicano de EE.UU.



pero en realidad, con respecto a la historia del son jarocho en otras ciudades de EE.UU., se trata de procesos históricos y musicales muy diferentes.

Comunidad de son en la frontera

El concepto de comunidad en las ciencias antropológicas ha ido cambiando a través de la historia, pues la comunidad local a la que se referían los antropólogos hace 50 o 60 años ha cambiado radicalmente (Aguirre Beltrán, 1967; Bonfil, 1987; Lisbona, 2005). En diversas investigaciones antropológicas, *grosso modo,* la comunidad se define como una entidad articulada por redes de solidaridad en donde cada uno de sus participantes conoce su papel y lo cumple en beneficio colectivo. Dicho rol se realiza como deber religioso o derivado de los usos y costumbres establecidos por una estructura histórica que depende también de los cargos, compromisos y responsabilidades acordados colectivamente al interior de sus sociedades. En palabras de Manuel Delgado, "allí donde los seres humanos están relacionados por voluntad propia de una manera orgánica y se afirmen entre ellos, encontraremos una u otra forma de comunidad" (Delgado, 2005: 40).

Los participantes en la *comunidad sonora* que se ha formado alrededor del son jarocho son de los más diversos estratos sociales y nacionalidades: obreros, profesionistas, académicos, músicos, burócratas, amas de casa, mujeres y hombres casados y solteros, mexicanos nacidos en Estados Unidos, mexicanos nacidos en Veracruz y otras partes de México, estadounidenses sin ascendencia mexicana y un sinnúmero de posibilidades de los perfiles de cada uno de los que gusta de este género. En este contexto, los participantes asumen diferentes responsabilidades: algunos lideran talleres, otros aprenden música y otros más gestionan los espacios y apoyos económicos. A más de la ayuda que pueden obtener de organismos civiles y gubernamentales, a menudo los músicos jarochos son hospedados en casa de los mismos jaraneros locales que organizan los fandangos.

Tal como algunos antropólogos como Kearney (1991) y Garduño (2017) han precisado, la comunidad transnacional encuentra algunos rasgos que no pertenecen a la definición clásica de comunidad en tanto una entidad que establece lazos de solidaridad y cooperación al tiempo que comparte una realidad histórica y sociocultural. Ahora la comunidad es trasnacional de ida y vuelta en un movimiento cíclico constante, por lo que las influencias musicales acaban siendo recíprocas y mutuamente influyentes de las comunidades que antes llamábamos de origen y de destino.

En Mesoamérica en particular, las comunidades tradicionales han enfrentado los embates de la hegemonía global y sus consecuentes relaciones sociales a través de la fuerza comunitaria generada por los fuertes lazos de cooperación entre los individuos; paralelamente, algunas culturas indígenas en diferentes latitudes han negociado aspectos sensibles de su identidad aprovechando el uso de tecnologías como vínculos con la posmodernidad mediática tal como lo desarrollamos en otra parte (Olmos, 2020).[13] Además, encontramos a las comunidades transnacionales migrantes, tanto las provenientes de sociedades indígenas locales, como las pertenecientes a la esfera urbana mestiza. Ambas han marcado la pauta de la socialización establecida por la movilidad de individuos en la frontera norte.

En la región fronteriza existen comunidades migrantes que forman parte de agrupaciones o de sociedades civiles en las que, aun sin compartir plenamente una cultura o una historia de larga duración, entrelazan afectos y gustos por la música y la danza de una forma muy similar a una comunidad que es en ciertos aspectos imaginada, en el sentido de que los individuos pueden crear lazos de pertenencia a partir de un eje común que se manifiesta de manera momentánea o efímera, que puede surgir de la nacionalidad, aunque no necesariamente, o regionalismo, y que en nuestro caso es originado por la apropiación de una música tradicional a la cual se quisiera pertenecer, aunque sea de manera imaginada, y por lo tanto obtener reconocimiento mediante su práctica. En palabras del autor, la comunidad imaginada es aquella "cuya camaradería horizontal, solidaridad y homogeneidad cultural constituyen características que solo existen en la mentalidad de sus miembros, en tanto que viven inmersos en un contexto lleno de desigualdades y explotación, así como de rivalidades internas…" (Anderson, 1983).

Los soneros de la "comunidad fronteriza" se reúnen a tocar en diversas ocasiones. En San Diego son convocados frecuentemente por Eduardo García, uno de los soneros más importantes de la ciudad. En otras ciudades de California como Santa Ana, Los Ángeles y San Francisco, también se encuentran agrupaciones musicales aficionadas al son jarocho

[13] En este mismo orden de ideas, la cultura de las comunidades indígenas del noroeste y sus conglomerados urbanos difícilmente poseen la lógica de cohesión social urbana y rural que caracteriza las identidades producidas por las sociedades mesoamericanas a lo largo de los siglos.



(Balcomb, 2012). Del lado mexicano encontramos intérpretes de música jarocha tanto en Tijuana como en Ensenada y Mexicali. En los últimos años el Movimiento Jaranero en la frontera ha cobrado cierta relevancia debido a la convocatoria que han hecho algunas agrupaciones que interpretan el género en espacios escolares, centros culturales y en reuniones de amigos. El movimiento de la música jarocha abarcó también la publicación de algunos trabajos de investigación fronteriza (Zamudio Serrano, 2014; Gottfried, 2014) a los que nos referiremos más adelante. A propósito de los estudios de la comunidad jarocha cosmopolita, una de las principales conclusiones de la investigación de Koen (2022) indica que buena parte de los practicantes de la música del son jarocho en la región Tijuana y San Diego se consideran a sí mismos como parte de una comunidad local, que a su vez guarda una conexión con un movimiento más amplio de son jarocho tradicional.

En el análisis del trabajo de campo y de los testimonios de los soneros se observó que los sonidos, estructuras musicales y dinámicas particulares de la práctica del son juegan un papel activo en la producción de este sentimiento comunitario. La etnomusicóloga Kay Kauffman Shelemay (2011) define tres tipos de *comunidades musicales* que están presentes en las dos ciudades fronterizas. Sin embargo, al referirse a la idea de comunidad en las entrevistas era evidente que los soneros hablaban de un tipo de lazo aún más básico que tocaba las sensibilidades colectivas. Es decir, en la realidad fronteriza los soneros parecían referirse a un tipo de amistad colectiva que se centra en las experiencias compartidas en sentido amplio, a través del son jarocho:

> Cuando nos vemos, ahí estamos, ¿no? Porque nos juntamos en el fandango. [Eso se ve] cuando comentan algo en el grupo que necesitan un apoyo o algo, están ahí... No sé, hubo mucha gente que se enfermó en la pandemia y que tratamos de hablarle, de comunicarnos para saber cómo estaban; pues ya marca un poco más ese acercamiento, ¿no? Es el hecho de querer que tus compañeros de fandango, de son, estén bien (M. López, comunicación personal, 10 de marzo de 2022).

Pedro Chávez, joven sonero originario de Cosamaloapan, Veracruz radicado en Tijuana, insiste en el hecho de que estar en comunidad implica cuidados y una preocupación por los demás que señala en la cita

anterior. Para Pedro ser parte de la comunidad también implica asumir algunas responsabilidades en los eventos de son, tanto de asistencia, de organización, como musicales:

> Para mí la comunidad es gente que se encuentre a dos o tres horas de aquí, o como yo, que estoy a dos o tres horas de San Felipe o de la Bahía, voy al huapango a cumplir, a servir el papel que debo de servir en el huapango (P. Chávez, comunicación personal, 24 de febrero de 2022).

¿Qué implica esto exactamente? ¿Cuál es el papel que el músico debe asumir en un fandango, y cómo promueve una conexión comunitaria el hecho de tocar con otros esta música en particular?

Las estructuras del son jarocho y migraciones antiguas

En este apartado se exploran algunos de los aspectos participativos y comunitarios del son jarocho que se han observado en la frontera junto con las bases históricas de este género musical. Alan Merriam, en su trabajo fundamental *La antropología de la música* (1964), destaca la importancia de estudiar la música, con sus sonidos y estructuras particulares, junto con los conceptos que la integran a las actividades de la sociedad –que pueden revelar cuestiones importantes de valores– y el comportamiento que finalmente produce la música. Desde antes de tocar o cantar una nota, el cerebro ya está planeando interactuar con un sistema de reglas de sonidos que jerarquiza ciertos tonos, la distancia entre ellos, su duración y las tecnologías que serán utilizadas para producirlos, por ejemplo. Diferentes sistemas musicales restringen o abren oportunidades de participación para un individuo o para un grupo, lo que a la vez evidencia valores socioculturales implícitos en el diseño de los sonidos y las estructuras musicales. El etnomusicólogo Thomas Turino (2008) sugiere que el universo de posibilidades de organización musical puede ser representado por un espectro que incluye cuatro categorías de campos artísticos. Una de estas categorías, *la música participativa,* está especialmente orientada hacia la creación de sentimientos comunitarios entre personas a través de la participación en la música y el baile. Este autor plantea que las *músicas participativas* emplean formas musicales e incentivan actitudes que limitan el virtuosismo individual y prioriza la creación de una experiencia



colectiva significativa en la que todos puedan tomar parte, sean músicos experimentados o no.

Si una parte de la práctica del son jarocho en Tijuana y San Diego exhibe algunas de estas características, como se observó en la investigación de Koen (2022), está claro que se trata de un proceso histórico de larga duración que empezó en el siglo XVI con significativas migraciones musicales a tierras americanas, las cuales implicaron la resignificación de los sonidos y de las prácticas musicales.

El son jarocho tuvo un largo periodo de gestación en el que todo un mundo de ideas, artefactos, economías y elementos culturales y musicales fueron introducidos al continente por el Puerto de Veracruz y convivían con todo lo que ya estaba ahí; poco a poco fueron trasladados y adaptados a la vida de las personas que habitaban las tierras más al interior y al sur del puerto (García de León, 2006). Muy probablemente, como resultado de este proceso –antes de ser un género más o menos estable, homologado y asociado con un territorio–, la música de la región jarocha ya reunía elementos instrumentales con los que se le conoce hoy en día. Un elemento en particular que distingue este género de son mexicano de otros es precisamente su agrupación de instrumentos. Esta puede variar entre las diferentes regiones del centro y sur de Veracruz, pero la base de la música de son desde hace siglos ha sido la jarana jarocha en sus diversas tesituras. La jarana es un instrumento popular de fabricación rústica que derivó de las primeras guitarras traídas por los conquistadores ibéricos al continente americano, lo que hoy en día se conoce como guitarras renacentistas de cuatro órdenes, y es posible que a lo largo del tiempo la laudería local también se vio influida por la popularidad de las guitarras barrocas españolas de cinco órdenes del siglo XVII y XVIII, resultando así en el rango de tamaños y tesituras de jaranas que conocemos hoy en día (Mejía Armijo, 2023; Cruz, 2023; García de León, 2002).

Incluso las músicas de autores como Gaspar Sans del siglo XVII y sus bien conocidos Canarios, los cuales pertenecían a un género popular de diversos países mediterráneos y de las Islas Canarias, eran parte de repertorios ampliamente expandidos en la España de esa época. Dichos canarios, populares en su momento en el siglo XVI y XVII, fueron retomados en Europa por varios compositores, entre ellos Kapsberger y el ya comentado Gaspar Sans, muy conocidos en el repertorio de guitarra, mientras que en América Latina formas similares a los canarios fueron apropiadas por poblaciones

indígenas. En México, con el mismo nombre y con giros melódicos similares, encontramos canarios en comunidades indígenas nahuas de la huasteca hidalguense del centro del país, como parte de su música ritual (Camacho, 2003; Jurado, 2005; Cruz, 2002). Nosotros los registramos a finales de 1986 en la Huasteca Hidalguense, aunque también hemos constatado su presencia en comunidades indígenas de *yoremes* y *yoemes* (yaquis y mayos) de Sinaloa y Sonora (Olmos, 2011). Además, es bien conocido que existen piezas antiguas para guitarra de la época barroca que –al igual que algunas piezas populares permanecieron en Europa sobre todo en el contexto rural– trascendieron en el tiempo en México y, en algunos casos, la similitud rítmica, melódica y armónica está acompañada por semejanzas, como son los casos de piezas de son jarocho como "El guapo-Villanos", "La lloroncita" y "Los ympossibles" y "La jotta-María Chuchena" (Cruz, 2002).

En la región jarocha, el cuerpo de la jarana fue tradicionalmente escarbado de una sola pieza de cedro y existía un amplio rango de tamaños. Como comentamos, hoy en día, especialmente en los centros urbanos donde se practica el son, como Tijuana y San Diego, los instrumentos han tenido un uso estandarizado y las jaranas se encuentran en todas las tesituras, desde la más pequeña a la más grande: chaquiste, mosquito, primera, segunda, tercera y tercerola.

En su forma, la jarana mantiene muchos rasgos de sus ancestros renacentistas (Mejía Armijo, 2023), incluyendo el uso de órdenes de cuerdas, es decir, cuerdas dobles afinadas al unísono o con una octava de distancia entre sí, así como las clavijas de madera y una caja acinturada. En la práctica es notorio que la afinación más común de la guitarra renacentista (Bermudo, 1555: Libro IV, fol. xcvi; Fink, 2007) es prácticamente idéntica a la afinación más popular de la jarana, popularmente conocida como *por cuatro:*

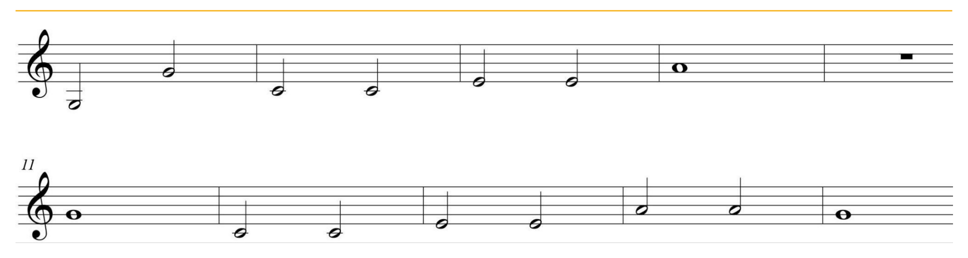


Figura 1

Afinaciones comunes de la guitarra renacentista y de la jarana primera.

Fuente: elaboración propia.



Aunque la mayoría de las jaranas jarochas poseen una quinta cuerda (aunque no todas, pues existen jaranas en algunas regiones como la de Tlacotalpan que poseen, igual que la guitarra renacentista, solo cuatro órdenes), frecuentemente sirve la función de un segundo bordón, duplicando la primera cuerda en el otro lado del diapasón, lo que no altera en esencia ni la similitud ni la facilidad en la manera en que se forman acordes en ambos instrumentos. La guitarra renacentista de cuatro órdenes solía tocarse con pulsaciones de los dedos de forma punteada, igual que el laúd y la vihuela española, pero a esa técnica se le sumaron rasgueos. En el siglo XVI no a todo mundo le agradaba esta técnica, y algunos de los primeros textos que mencionan la guitarra registran quejas acerca de la relativa facilidad con la que podía tañerse y de su volumen más fuerte comparado con los sonidos producidos por la vihuela al puntearla (Covarrubias, 1611: fol. 209v). No obstante, estas voces debían ser una minoría, pues la guitarra pronto se volvió inmensamente popular no solo entre los músicos de culto, sino con las clases populares también, y quizá fue justamente esta facilidad lo que hizo que la jarana se volviera un instrumento de enorme popularidad en el sotavento en los siglos subsecuentes y ciertamente una de las tecnologías que orientó la práctica del son jarocho hacia la creación de sentidos colectivos y probablemente comunitarios.

La jarana en las manos de un maestro puede volverse un instrumento infinitamente complejo, una herramienta para rasguear y percutir un sinfín de variaciones rítmicas, pues el etnomusicólogo Daniel Sheehy (1979) documentó un total de 75 maniqueos (patrones cíclicos de rasgueos) comúnmente empleados por jaraneros jarochos. Sin embargo, en la práctica del son en Tijuana y San Diego se observó que la mayoría de los jaraneros emplean solo cuatro maniqueos básicos para interpretar casi todos los sones: 1. ↓↑↓↑↓↑ 2. ↓↓↑↓↓↑ 3. ↓↑↑↓↓↑ 4. ↓↑↓↑↑

En Tijuana y San Diego, el repertorio común para los eventos de son jarocho parece conformarse de aproximadamente 25 sones tradicionales, con diferencias mínimas entre las dos ciudades. Los sones jarochos no son canciones con letras y melodías fijas (Gottfried, 2005), sino formas más abiertas que comprenden un patrón rítmico-armónico, melodías con variaciones, estrofa, métrica y temática de los versos, organización del canto y reglas de zapateado. De estos, la mayoría son rítmicamente ternarios y frecuentemente al compás básico de 3/4 se yuxtapone uno de 6/8, creando un sesquiáltera vertical. Una cantidad menor de sones, como

"El colás" y "El Ahualulco", son binarios. Cada uno tiene una acentuación particular, creando síncopas en algunos sones entre los rasgueos percusivos de la jarana y la percusión de los pies sobre la tarima en el zapateado:

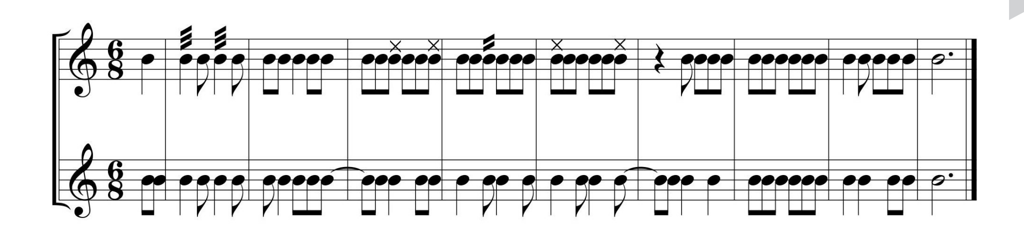


Figura 2
Síncopas de la jarana y la tarima en el Toro Zacamandú. Fuente: elaboración propia.

Esta interacción crea tensión e interés rítmico, y le permite a un jaranero novato entrar en un diálogo musical con practicantes más experimentados que se desempeñan en otros papeles, como el zapateado. En sus testimonios, jaraneras como Cris Cruz destacaron otro aspecto que facilita la participación inmediata de personas que agarran la jarana por primera vez: el vocabulario armónico limitado de muchos sones jarochos.

> cuando te das cuenta de que con tres acordes puedes hacer un montón de sones, es como, ¡ah! Pues sí, también las personas se dan cuenta de que no es difícil poder tocar un instrumento, ¿no? No es tan difícil poder ser parte de esto, unirme a esta comunidad. Creo que también eso está bonito, ¿no? que es sencillo, tal vez, que alguien se pueda unir como de ¡ah! mira, ahí está. Do, un dedito, sol, tres deditos, y con esos dos, ya. Mira, ni tienes que hacer el de fa, ¿no? Es de paso. O sea, con dos acordes ya puedes tocar arriba, abajo y empezar, digamos. Dar el primer paso. Y así se hace (C. Cruz, comunicación personal, 18 de marzo de 2022).

De los aproximadamente 25 sones del repertorio general, cerca de la mitad solo incluyen la tónica, dominante y subdominante en mayor (I, V7 y IV). Dado que se ha estandarizado tocar los sones en mayor por el tono de do no solamente en Tijuana y San Diego, sino en muchos otros contextos urbanos también, un jaranero principiante solo necesita dominar los acordes de do, sol7 y fa para poder participar en la música desde un



primer momento. Estos son de los acordes más fáciles de formar en una jarana afinada *por cuatro.*

Igual que en otros lugares, en Tijuana y San Diego la melodía instrumental de cada son es ejecutada por el requinto o la guitarra de son, un instrumento de cuatro cuerdas sencillas (aunque existen variantes que tienen órdenes de cuerdas o de hasta cinco cuerdas sencillas). Se toca con un plectro, y es probable que este instrumento sea un descendiente de la bandola o bandurria renacentista (Mejía Armijo, 2023). Como se mencionó anteriormente, otros instrumentos melódicos incluyen la leona –un instrumento prácticamente idéntico a la guitarra de son salvo por su gran tamaño– que suele acompañar la melodía principal con un contrapunto más grave, el arpa diatónica y en ciertas ocasiones el violín. Estos instrumentos son, al inicio, mucho más difíciles de tocar que la jarana y conllevan la responsabilidad adicional de "declarar" el son de tal forma que sea instantáneamente reconocible por los demás ejecutantes, así como la de constantemente improvisar variaciones sobre la melodía instrumental principal.

En el son jarocho, roles diferenciados como el de la jarana, primariamente armónico y rítmico, y el del requinto, sobre todo melódico, así como los de los zapateadores y los versadores, representan diferentes grados de responsabilidad en un evento de son jarocho, en donde un número ilimitado de músicos pueden participar. Turino (2008) señala que es crucial que una *música participativa* presente a sus practicantes con retos progresivos que adentra a personas de todo el rango de habilidades en un estado similar de atención. Esto permite que puedan entrar en un diálogo musical en el que los practicantes empiezan a sonar y moverse en sincronía:

> Esta necesidad de prestar atención es una especie de intensificación de la interacción social; cuando la música está fluyendo, las diferencias entre los participantes parecen derretirse en la inmediatez de estarse concentrando en la articulación fluida de sonido y movimiento. En estos momentos, mover y sonar juntos en un grupo crea un sentido directo de estar juntos y de una similitud e identificación con el otro profundamente sentido (Turino, 2008: 43, traducción propia).

Aunque las reuniones semanales de son jarocho en Tijuana y San Diego incluyen muchos de estos sones, formas y estructuras, el evento de son que ha reunido a todos los elementos mencionados durante siglos es

el fandango, un ritual festivo que los soneros fronterizos consideran como el centro de su práctica. El fandango jarocho aparentemente proviene del llamado "fandango con bombas" que llegó al Puerto de Veracruz a principios del siglo XVIII, proveniente de los puertos de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico, donde ya estaba de moda (García de León, 2002: 67). Lo que fue inicialmente un espectáculo musical y de zapateo sobre una tarima de madera para un público se transformó al ser incorporado a la vida del campo veracruzano, volviéndose un ritual de conexión y catarsis colectiva. A una distancia de siglos y miles de kilómetros, los fandangos de Tijuana y San Diego aún preservan algo de esta función.

Para Turino, una de las diferencias fundamentales entre la música de escenario, lo que llama *la música presentacional,* y una *música participativa,* como el son jarocho de fandango, es la presencia de un público en el anterior y su ausencia en este último. En la música presentacional, un grupo de personas que son especialistas –los músicos– prepara la música para otro grupo: el público.



Fotografía 2
Son de San Diego deleita a un público entusiasta.
Fuente: Archivo personal, 2021.

En los fandangos de Tijuana y San Diego esta división no existe: todos los presentes participan en la producción de la música y de la ocasión, es decir, la música es producida por y para los participantes. Una forma visual de entender esto es observando la colocación de los practicantes en el espacio durante un fandango (Zarina Palafox, 2014: 37). En las dos fotografías siguientes se puede apreciar cómo los soneros forman un círculo o semicírculo alrededor de la tarima y tocan hacia dentro, para ellos. Esto contrasta con la orientación de valores en un concierto, en el que los músicos expresan otra constelación musical-sociocultural en donde ellos proyectan –sonidos y significados– hacia un público que no participa activamente en la producción de estos.





Fotografía 3
Soneros tijuanenses en el Fandango del Mar de Cortés.
Fuente: Archivo personal, 2022.



Fotografía 4
Soneros de Tijuana, Mexicali y San Felipe en un fandango en Tecate.
Fuente: Archivo personal, 2022.

El fandango jarocho utiliza un acomodo del espacio que facilita la comunicación musical entre participantes y un estado elevado de atención hacia los sonidos y movimientos producidos por los demás. Eventualmente, las notas y ritmos de los diferentes músicos y bailarines y sus movimientos se alinean en una sincronía perfecta. Tal fue el caso durante el Fandango Fronterizo de 2022. En el breve video que se presenta abajo se puede observar cómo los cuerpos de los soneros se mueven juntos:

A la vez, se puede escuchar un momento de sincronía rítmica entre las jaranas, el requinto y el güiro en los segundos 14-17 durante los cuales reproducen esta secuencia de ritmos:

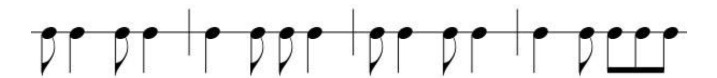


Figura 3
Sincronía rítmica durante el Fandango Fronterizo, 2022
Fuente: elaboración propia.

Turino (2008) sugiere que estos momentos de sincronía y conexión a lo largo de un evento, como un fandango (los cuales frecuentemente duran más de ocho horas), crean fuertes sentimientos de identificación y bienestar colectivo entre los participantes. Cuando el mismo grupo de

personas decide repetir la experiencia del fandango a lo largo del tiempo, este puede formar la base para la creación de fuertes lazos comunitarios. En sus localidades originales, eventos rituales como el fandango jarocho frecuentemente funcionan como la condensación de una vida comunitaria preexistente en la que se renuevan las relaciones en personas que viven cercanamente entre sí. En el contexto de la frontera, este proceso funciona al revés, pues el fandango puede ser el mecanismo a través del cual se crean estos lazos entre personas dispersas por el territorio urbano.

Migraciones recientes

Para el año 2000 Tijuana y San Diego ya habían visto pasar y asentarse muchas diferentes músicas. Estas dos ciudades fronterizas son de las más grandes en sus respectivos países, por lo que han atraído diversos movimientos culturales que frecuentemente entran en contacto con el otro lado. En muchos casos, los sonidos y prácticas que se han popularizado en esta región han sido el resultado de las músicas que la misma gente migrante, ya en este nuevo contexto, reproduce de su memoria. En otros, la migración de la música no se vincula directamente con el movimiento de la gente, sino que logra insertarse en un contexto nuevo gracias a una concentración mediática (Olmos, 2013).

La migración de los sonidos del fandango jarocho hacia Tijuana y San Diego se dio de una forma más confusa. Estos abordaron la frontera Tijuana-San Diego desde múltiples frentes en los primeros años del nuevo milenio. En 2002, un grupo de maestros de artes y música de San Diego ganó una beca para viajar a Veracruz para estudiar música tradicional *in situ.* Uno de ellos, Eduardo García, se sintió especialmente conmovido por la música y los fandangos que vivió allá, y se decidió a intentar implementar lo que había aprendido ya de regreso en San Diego con la ayuda de los otros maestros. En Tijuana, en 2005, Los Parientes de Playa Vicente y Los Utrera, dos grupos reconocidos de son jarocho, dieron un concierto en el Centro Cultural de Tijuana. Carlos Rosario, un decimero y jaranero oriundo de Tlacotalpan que llevaba años en Tijuana anhelando encontrar compañeros con quienes tocar la música de sus tierras, descubrió ese día que había otros jaraneros presentes en el evento, y cuando terminó el concierto decidió anunciar que habría un fandango en su casa esa misma noche (Zamudio Serrano, 2014: 50). Sergio Vela Castro, un músico de Mexicali, a través de discos y de un viaje al Encuentro de Jaraneros en



Tlacotalpan de 2001 descubrió que había una variante de son jarocho más allá del son folclórico de escenario, y empezó un largo proceso para difundir los sonidos y la práctica del fandango en su ciudad (Vela, 2009).

La migración de gente veracruzana a la región fronteriza, como Carlos Rosario, a lo largo de los años ha tenido un impacto claro en la presencia del son jarocho en Tijuana y San Diego. A su vez, ha sido igual de trascendente la difusión del llamado "Movimiento Jaranero". Este movimiento que empezó en la década de 1980 fue en parte un intento por reivindicar el son jarocho que se tocaba en las zonas rurales de Veracruz y que se había disminuido luego de décadas de promoción por parte del Estado mexicano (Pérez Montfort, 2000) y la presencia en la radio y la televisión de una versión estilizada y escénica del son. Desde sus inicios el Movimiento Jaranero ha sido mixto, pues ha involucrado traducir, una vez más, una *música participativa* al escenario y en el proceso diferentes grupos de son tradicional han encontrado el éxito comercial (Figueroa Hernández, 2007). A la vez, muchos de estos mismos exponentes han trabajado durante años para reavivar el fandango en Veracruz y también para difundirlo en lugares nuevos, especialmente en las grandes urbes de México y Estados Unidos. En Tijuana y San Diego se ha notado una convivencia constante de ambos aspectos del movimiento, el comercial y el comunitario, y a veces esto ha sido fuente de roces y tensiones.

Aparte de los talleres, reuniones semanales y fandangos que han tenido lugar de forma constante en la región fronteriza durante los últimos 20 años, un evento con el que los soneros de Tijuana y San Diego claramente se han apropiado del son jarocho con un propósito nuevo es el Fandango Fronterizo. El músico Jorge Castillo comenta que en el 2008 tuvo la idea de sumarse a la tarea de convocar soneros de la región fronteriza en un fandango que se celebraría de forma simultánea desde ambos lados del muro (Zamudio Serrano, 2014). Desde entonces, se han llevado a cabo 14 ediciones del Fandango Fronterizo, y el espectáculo ha resonado con personas no solamente de la región sino de muchas otras latitudes, y cada vez más practicantes de diferentes partes de México, Estados Unidos y hasta Europa recorren largos trayectos para asistir. Sin embargo, su popularidad ha impulsado algunas rupturas en las comunidades de son de Tijuana y San Diego, aunque para muchos otros soneros el festival sigue representando una fuente de orgullo. Esto llegó a su clímax en 2018, cuando se grabó el documental *Fandango at the Wall* y un disco del mismo nombre.

En febrero de ese mismo año, una versión en vivo del disco en el que participaron varios músicos destacados del son jarocho junto con Arturo O'Farril y The Afro Latin Jazz Orchestra ganó un Grammy por el mejor disco de jazz latino.[14]

Estos sucesos han sido recibidos con reacciones mixtas, no solamente en la región de la frontera sino entre los soneros de diferentes lugares. Mientras que para algunos es un honor ver a su género musical y al fandango jarocho recibir premios importantes y el reconocimiento de un público más amplio, otros sienten que no fueron adecuadamente representados o que la atención mediática puede llegar a distorsionar la práctica del fandango. En todo caso, tanto el Fandango Fronterizo como los eventos más locales de son jarocho en Tijuana y San Diego representan una forma nueva de utilizar los sonidos y estructuras del son, las cuales posibilitan una conexión entre participantes. Pero ¿qué significa esta conexión en las vidas de los practicantes? ¿Qué posibilidades nuevas ofrece realmente el son jarocho en el contexto fronterizo?

La vida imaginaria de los sonidos en la frontera

Claude Lévi-Strauss (1994: 113) insiste en que, aunque la música posee una estructura interna que sí influye en su significado, el vocabulario musical no es capaz de connotar "los datos de la experiencia sensible", por lo

[14] Este galardón fue otorgado en la 65.ª entrega de los premios de la Academia de la Grabación, en la ciudad de Los Ángeles. La entrega de un premio de esta naturaleza es una situación delicada por la problemática de representatividad que implica. Aunque muchos lo celebran, existen músicos, círculos y asociaciones que cuestionan de manera abierta si este premio Grammy representa realmente a todas las facciones del son jarocho fronterizo o al son jarocho en su conjunto. Este proyecto inició antes de la pandemia y en realidad es una orquesta neoyorquina la que interpreta música latina en la que conocidos jaraneros tuvieron una participación fundamental. Eduardo García comenta que "para muchos, es preferible tener representación a no tenerla, aunque esta sea problemática, otros no aceptan este tipo de representaciones pues sienten que desvirtúa, o deforma, dichas manifestaciones culturales y –tal vez– por no tener acceso a la toma de decisiones sobre las distintas posibilidades de representación y la creación de significado de dichos productos mediáticos". La cultura chicana en particular vive día a día este tipo de representatividad, en muchos casos se adhiere a la cultura mexicana en sus más diversas formas, lo cual les ayuda a identificarse afectivamente con sus ancestros mexicanos.



que "el mundo de las sonoridades se abre ampliamente a las metáforas". En las secciones anteriores de este texto se ha buscado entender cómo ciertas estructuras insertas en la organización de sonidos y en la práctica participan activamente en la producción de estados emocionales y de fuertes conexiones entre personas. Sin embargo, la migración musical implica transformaciones en la forma en que comunican los sistemas de sonidos (Olmos, 2013), por lo que la música en un contexto nuevo también se abre a metáforas nuevas.

Debido a la heterogeneidad de los procesos de los soneros fronterizos, no es posible generalizar en términos absolutos acerca de su percepción y la resignificación de la práctica del son jarocho. Sin embargo, en las entrevistas que se llevaron a cabo por Koen en 2022 se observaron discursos similares que pusieron en oposición aspectos del son jarocho con la realidad cotidiana de vivir en una ciudad fronteriza. Más que diferencias meramente nacionales, los testimonios sugieren que el sentido de comunidad y conexión que los practicantes logran crear a través del son jarocho sirve como un antídoto para varios síntomas de la sobremodernidad (Augé, 1992), los cuales se ven agravados en la región fronteriza. Por ejemplo, para Eduardo García el objetivo principal del propósito de reunirse a través del son jarocho es "no estar solos", lo que es una clara necesidad a la luz de la separación y alienación que varios de los soneros decían sentir en su día a día en las dos ciudades. Así, por ejemplo, la sincronicidad y conexión que se experimenta en el fandango puede servir como una metáfora importante en *un imaginario colectivo* que busca presentar *una alternativa a la alienación de la sociedad que dicen experimentar los practicantes.* Abajo se presenta una tabla que identifica elementos asociados que salieron de los testimonios de los soneros. Se plantea que estos forman parte de imaginarios antagónicos que son compartidos por varios de los practicantes en Tijuana y San Diego.

Son jarocho	Vivir en la frontera
Fandango	Muro
Comunidad	Soledad, alienación
Conexión	Atomización de la sociedad
Mundo natural	Ciudad
Tiempo del fandango	Tiempo productivo
Raíz	Multiculturalidad
Rural	Urbano

Son jarocho	Vivir en la frontera
Lo bello	Violencia, drogas
Mexicanidad	Estados Unidos
Acústico	Eléctrico
Profundo	Superficial
Orgánico	Artificial
Fraternidad	Dinero
Amistad	Consumismo
Cálido	Frío
Energía vital	Dinámica de cruce
Identidad	Perderse

Cuadro 1. Oposiciones de imaginarios del son jarocho y de la vida en la frontera.
Fuente: Elaboración propia.

El son jarocho en las ciudades fronterizas parece atraer a gente que por diferentes razones busca una estrategia común para contrarrestar sus sentimientos de soledad y la hallan de una forma concreta en los sonidos, en la unión que se experimenta en los fandangos y los eventos de son gracias a la estructuración de sus sonidos.



Fotografía 5
Son jarocho, migra y muro conviven en un fandango en Playas de Tijuana.
Fuente: Archivo personal, 2021.

También la encuentran de una forma imaginaria en las nuevas metáforas que le proyectan al son por su contacto con las realidades vividas de estas dos ciudades.

> Es la promesa de una conexión humana en un contexto en que no lo hay. Yo creo que eso es bastante universal. Eso es lo que yo creo, porque hay otras músicas, ¿no? Hay otros géneros musicales. Lo que tiene de extra el son



> jarocho es el evento performativo llamado fandango. Yo creo que eso es un elemento muy, muy importante. Es una promesa de unión. Y luego, a quienes hemos tenido experiencias bonitas en el fandango, pues es un anhelo de repetir tales experiencias, ¿no? Y repetirlas en contextos… Es una maravilla pensar que tú puedes ir, sabiendo un lenguaje musical básico, que tú puedes ir a participar en un fandango en diferentes latitudes, ¿no? (E. García, 15 de marzo de 2022).

Recientemente ha habido mucha atención dedicada a las tecnologías musicales nuevas y una discusión intensa en torno a cómo cambiarán la práctica musical y los códigos estéticos como resultado. El caso del son jarocho en la frontera Tijuana-San Diego nos permite reflexionar acerca de unas tecnologías musicales viejas y su potencial para comunicar, ser significativas e incidir en contextos inesperados.

Conclusión

Como hemos señalado, la creación de la comunidad sonera en la frontera es un proceso que se decanta paulatinamente. En este camino han participado muchas personas, instituciones, familias, grupos diversos cuya única pasión es la música del sotavento veracruzano; personajes que han venido, otros que vienen y van y otros más que permanecen. Así, las asociaciones de música y colectivos que gustan del son jarocho se han incrementado en la última década; existen comunidades presenciales y comunidades virtuales que dialogan y conviven incesantemente con la población que gusta del son jarocho.

La recreación del son jarocho intenta seguir un patrón ritual al que se le ha denominado tradicionalmente fandango, el cual está normado de manera comunitaria con tiempos y espacios específicos; en términos reales, los aficionados de las diásporas se apropian del género muy a su manera y conforme a sus posibilidades económicas y creativas. Las reuniones y fandangos que se realizan en Tijuana o en San Diego responden a lógicas distintas formadas por personas que han liderado su conducción. Los ritmos, armonías, acentuaciones y expresión musical y dancística varían según el conocimiento de cada uno de los aglomerados sociales esparcidos en todo el planeta. Hay quienes reivindican la ortodoxia y quienes están abiertos a realizar todo tipo de innovaciones musicales posibles a raíz de la práctica musical del son jarocho. Cada segmento manifiesta su inquietud

al respecto, el hecho es que las tradiciones y prácticas culturales se han mantenido hasta hoy con la denominación de son jarocho, pero en un futuro próximo muy probablemente las expresiones en el mundo entero pasen a formar parte de expresiones musicales inspiradas en la tradición musical jarocha veracruzana.

Un nuevo fenómeno se ha sumado a la cultura comunitaria y comunicativa en los últimos años. El mundo de las inteligencias artificiales ha influido en el mundo musical y actualmente es posible crear piezas a partir de fusiones o estilos específicos, con lo cual las autorías y las creatividades musicales han sido rebasadas por los algoritmos y procesos inteligentes que aprenden constantemente de los hábitos, las costumbres y los consumos de las audiencias musicales. Por lo mismo, los derechos de autor, inclusive los de las músicas tradicionales de autor colectivo, se borran cada vez más. Las imágenes y los sonidos de distintas culturas están vinculados al deseo colectivo y por lo mismo son presa del comercio de determinados géneros musicales y de diversas artes en general. En este sentido, las comunidades también se han ido transformando con el paso del tiempo, las nuevas tecnologías, la modernidad y la sobremodernidad han impuesto tiempos, aceleramientos y ficciones en la vida comunitaria. De cara a este aceleramiento de la historia, a los rostros sin nombre y a la despersonalización de los espacios urbanos, persisten formas de comunidad que, si bien son atravesadas por los procesos antes mencionados, establecen el reencuentro material por el placer de unirse de manera colectiva para sentir la presencia viva de los asistentes. Entre estas comunidades están los colectivos de son jarocho a las que nos hemos referido en este documento. Más allá de la presencia real de la música viva, el vínculo que mueve a los soneros fronterizos es un lazo que nos muestra, por un lado, la prolongación de la comunidad local, pero también habla de la intensa necesidad de reconocernos entre músicos, donde esperamos encontrar un espacio a nuestra subjetividad al momento de perdernos entre rostros efímeros que desaparecen en la impronta fronteriza cosmopolita de las ciudades de Tijuana y de San Diego.

El son jarocho migrante
se escucha en el mundo entero,
como un noble caballero
amaina el yugo reinante,



y el peso del gran gigante
que tiene a la gente buena
comiendo de su colmena;
triste civilización,
nos perturba y con razón
haciendo la vida ajena…
(Miguel Olmos Aguilera, 2023)

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo (1967). *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica.* México: Instituto Indigenista Interamericano.

Anderson, Benedict (1983). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Augé, Marc (1992). *Non-lieux. Introduction á une anthropologie de la surmodernité.* París: Éditions du Seuil.

Balcomb, Hannah (2012). "Jaraneros and Jarochas: The Meanings of Fandangos and Son Jarocho in Immigrant and Diasporic Performance". Tesis de maestría, University of California, Riverside.

Bonfil Batalla, Guillermo (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: CIESAS/SEP, Foro 2000.

Bermudo, Juan (1555). *Declaración de instrumentos musicales*. *Libro IV.* Osuna: Juan de León.

Camacho, Gonzalo *et al*. (2003). *La música del maíz. Canarios: sones rituales de la Huasteca (vol. II)*. México: Museo Nacional de Culturas Populares-Conaculta.

Cardona, Ishtar (2011). "Fandangos de cruce: la reapropiación del son jarocho como patrimonio cultural", *Revista de Literaturas Populares*, núm. 1, pp. 130-146.

— y Christian Rinaudo (2017). "Son jarocho entre México y Estados Unidos: definición 'afro' de una práctica transnacional", *Desacatos*, núm. 53, pp. 20-37.

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: Luis Sánchez, Impresor del Rey N. S.

Cruz, Eloy (2002). *Laberinto en la guitarra. El espíritu barroco del son jarocho* [CD]. México: Urtext.

— (2023). Comunicación personal, octubre de 2023.

Delgado Calderón, Alfredo (2004). *Historia, cultura e identidad en el Sotavento*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Delgado, Manuel (2005). "Espacio público y comunidad", en Miguel Lisbona (ed.). *La comunidad al debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo.* México: El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Figueroa Hernández, Rafael (2007). *Son jarocho: guía histórico-social.* Xalapa: Conaculta/FONCA.

Fink, Michael (2007). *Stringing and Tuning the Renaissance Four-Course Guitar: Interpreting the Primary Sources*, disponible en http://www.laguitarra-blog.com/wp-content/uploads/2012/03/strining-and-tuning-the-renaissance-four-course-guitar.pdf

García de León, Antonio (1992). "El Caribe afroandaluz: permanencia de una civilización popular", en *La Jornada Semanal*, núm. 135, 12 de enero, pp. 27-33.

— (2002). *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical. Historia y contrapunto.* México: Siglo XXI.

— (2006). *Fandango: el ritual del mundo jarocho a través de los siglos.* México: Conaculta y Sotavento Programa de Desarrollo Cultural.

García Díaz, Bernardo (2022) *El renacimiento del son jarocho y el Grupo Mono Blanco (1977-2000).* Xalapa: Librería Mar Adentro, INAH, IVC, Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana, Museo de Historia de Ciudad Mendoza, Universidad Veracruzana.

Garduño, Everardo (2017). "Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales", *Frontera Norte,* núm. 30, pp. 65-90.

Gottfried, Jessica (2005). "El fandango jarocho actual en Santiago Tuxtla, Veracruz". Tesis de maestría. Universidad de Guadalajara.



— (2014). "Los sonidos que hacen un fandango", en Benjamín Muratalla. *Cuando vayas al fandango... Fiesta y comunidad en México*. México: INAH/Conaculta, pp. 37-38.

Hernández, Alexandro (2014). "The Son Jarocho and Fandango Amidst Struggle and Social Movements: Migratory Transformation and Reinterpretation of the Son Jarocho in La Nueva España, México,



and the United States". Tesis de doctorado. Los Ángeles: University of California.

Jurado, María Eugenia (2005). "Xochipitzahua, flor menudita: Del corazón al altar, música y cantos de los pueblos nahuas. El hablar florido del corazón nahua", en *Testimonio Musical de México* 45. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/CONACULTA.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2021). *Censo de Población y Vivienda 2020*. Conjunto de Datos: Población de 3 años y más. Recuperado de https://www.inegi.org.mx/sistemas/Olap/Proyectos/bd/censos/cpv2020/P3Mas.asp

Kearney, Michael (1991). "Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire", *Journal of Historical Sociology,* vol. 4, núm.1, pp. 52-74.

Koen, Madison (2022). "Son jarocho fronterizo: Una aproximación a los significados colectivos de una práctica compartida entre Tijuana y San Diego". Tesis de maestría. El Colegio de la Frontera Norte.

Lévi-Strauss, Claude (1994). *Mirar, escuchar, leer.* Madrid: Siruela.

Lisbona, Miguel (2005). *La comunidad al debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo.* México: El Colegio de Michoacán-Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Loza, Steven J. (1982). "Origins, Form, and Development of the Son Jarocho: Veracruz, México", *Aztlán*, vol. 13, núm. 1-2, pp. 257-274.

Merriam, Alan (1964). *The Anthropology of Music.* Evanstone: Northwestern University Press.

Mejía Armijo, Manuel (2023). Comunicación personal, abril de 2023.

Olmos Aguilera, Miguel (2011). *El chivo encantado. Estética del arte indígena en el noroeste de México*, México: FORCA/El Colegio de la Frontera Norte.

— (2013). *Músicas migrantes. La movilidad artística en la era global.* Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

— (2020) (coord.). *Etnomusicología y globalización. Dinámicas cosmopolitas de la música popular*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Radio Educación (s/f.). *Encuentro de Jaraneros.* México: Radio Educación (Secretaría de Educación Pública) y Discos Pentagrama (3 fonodiscos L.D.).

Pascoe, Juan (2003). *La mona*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Pérez Montfort, Ricardo (2000). *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos.* México: CIESAS.



— (1992). *Tlacotalpan, la virgen de La Candelaria y los sones*. México: Fondo de Cultura Económica.

— (2002). "Testimonios del son jarocho y del fandango: apuntes y reflexiones sobre el resurgimiento de una tradición regional hacia finales del siglo XX", *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, (66), pp. 81-95. Recuperado a partir de https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologia/article/view/4993

Rebolledo Kloques, Octavio (2005). *El marimbol. Orígenes y presencia en México y el mundo*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Rinaudo, Christian (2019). "Musique et danse du Sotavento mexicain dans la construction locale et (trans)nationale des appartenances", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 35, pp. 175-196.

Sheehy, Daniel (1979). "The Son Jarocho: The History, Style, and Repertory of Changing Mexican Musical Tradition". Tesis de doctorado. Los Ángeles: University of California.

Shelemay, Kay Kaufman (2011). "Musical Communities: Rethinking the Collective in Music", *Journal of the American Musicological Society*, vol. 64, núm. 2, 349-390.

Turino, Thomas (2008). *Music as Social Life: The Politics of Participation.* Chicago: University of Chicago Press.

U. S. Department of Homeland Security (DHS) (2023). *Nationwide Encounters.* https://www.cbp.gov/newsroom/stats/nationwide-encounters

Vela, Sergio (2009). *Soneros de Baja California.* Mexicali. https://dokumen.tips/documents/soneros-de-baja-california-el-libro.html

Zamudio Serrano, Cecilia del Mar (2014). "Dos tarimas, un fandango. Dinámicas y relaciones transfronterizas entre los jaraneros de Tijuana, México-San Diego, EUA: Un análisis desde el lado sur de la frontera". Tesis de maestría. Universidad Veracruzana.

Zarina Palafox, Ana (2014). "Fandango en oposición a escenario", en Benjamín Muratalla. *Cuando vayas al fandango... Fiesta y comunidad en México*. México: INAH/Conaculta, pp. 37-38.



Madison Ree Koen es maestro en Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte. Es egresado de la licenciatura en Música por la University of North Texas y de la licenciatura en Español, también por la University of North Texas. Como músico ha participado en varias orquestas y agrupaciones de música tradicional mexicana y de música antigua en México y los Estados Unidos, como el Mariachi Quetzal en Dallas, Texas, y el Grupo Segrel en la Ciudad de México.

Miguel Olmos Aguilera estudió el doctorado en Etnología y Antropología Social en la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Es investigador de El Colegio de la Frontera Norte desde 1998. Ha realizado trabajo de campo en distintas ciudades fronterizas y con diversos pueblos indígenas del noroeste de México y del sur de EE.UU. Dirigió el Departamento de Estudios Culturales de 2009 a 2013. Desde 1998 pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel II. Entre sus libros destacan: *Fronteras culturales: alteridad y violencia*, COLEF, 2013; *Músicas migrantes, Librenia Bonilla Artigas*, UANL, UAS, México, 2012; *Música indígena y contemporaneidad*, INAH-COLEF, 2016 y *Etnomusicología y globalización*, COLEF, 2020. Ha sido profesor en universidades de México y del extranjero.



DOSIER

LA DIVULGACIÓN CIENTÍFICA COMO CIENCIA, TÉCNICA Y ARTE. EL CASO DE "MUSICAENELNORESTE.MX"

SCIENCE OUTREACH AS SCIENCE, TECHNIQUE AND ART: THE CASE OF MUSICAENELNORESTE.MX

José Juan Olvera Gudiño*

Resumen: Este artículo describe los retos y desafíos a los que nos enfrentamos para edificar un sitio electrónico de divulgación de ciencias sociales, especializado en estudios de música popular del noreste de México y sur de Texas. Se hacen explícitos los problemas relativos a los modelos de comunicación de la ciencia social con los que nos hemos topado. Estos retos incluyen procesos de comunicación y negociación con quienes colaboraron en la construcción de conocimiento científico y ahora lo hacen en su etapa de divulgación, a los que se agregan los publicistas o técnicos en comunicación social. Todos ellos siempre con visiones similares y/o alternas a las nuestras. Se resalta la complejidad de la labor divulgadora y se combate la noción que la identifica como complemento prescindible de la construcción de conocimiento científico.

Palabras claves: divulgación de la ciencia, difusión, modelos de comunicación, música popular, noreste de México.

SCIENCE OUTREACH AS SCIENCE, TECHNIQUE AND ART: THE CASE OF MUSICAENELNORESTE.MX

Abstract: This article explores the challenges of developing a website for outreach in the social sciences, specifically one specializing in popular music studies in Northeast Mexico and South Texas. It touches on the communication models of the social sciences, including the communications and negotiations with those who developed the scientific knowledge and are now involved in the stage of outreach as well as publicists or social communication experts. The visions of these

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Sede Noreste.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 133-157
Recepción: 31 de mayo de 2023 ▯ Aceptación: 22 de septiembre de 2023
https://encartes.mx





individuals do not always coincide with those of the website developers. While emphasizing the complexities of outreach, the article challenges the idea that it is imperative for the building of scientific knowledge.
Keywords: scientific outreach, dissemination, communication models, popular music, Mexican northeast.

Introducción

Este artículo describe los retos y desafíos a los que nos enfrentamos para la construcción de un sitio electrónico de divulgación de las ciencias sociales especializado en estudios de música popular denominado *www.musicaenelnoreste.mx*. El sitio fue elaborado para compartir con el gran público material etnográfico, escrito y audiovisual, sobre tres culturas musicales del noreste de México y sur de Texas. A lo largo del texto identifico desafíos metodológicos y técnicos relativos a la divulgación de los productos y forma de trabajo de los científicos sociales. Explicito problemas epistemológicos relativos a los modelos de comunicación de la ciencia social con los que nos hemos topado desde 2018, cuando se inició la construcción del sitio. Estos retos incluyen definición de objetivos, comunicación y negociación con artistas, promotores culturales e investigadores, quienes colaboraron en la construcción de conocimiento científico y ahora lo hacen en esta etapa de divulgación. A estos actores se agregaron publicistas y diseñadores o técnicos en comunicación social.[1] Todos ellos con visiones similares y/o alternas a las nuestras. Se resalta la complejidad de la labor divulgadora y se combate la noción que la identifica como colofón o complemento prescindible de la construcción de conocimiento científico.

Identifico este particular sitio web como un producto de divulgación científica que forma parte de la actividad de la comunicación pública de la ciencia y la tecnología. Entiendo la naturaleza de mi trabajo académico como el esfuerzo de comprensión de procesos sociales a través de diversos medios, en particular a través del trabajo etnográfico. Aprender de las

[1] Algunos avances de esta comunicación fueron presentados en el Seminario de la Red de Investigación Audiovisual (RIAV) del CIESAS, el 29 de septiembre de 2022, y en el Coloquio *Paisaje sonoro, música, ruidos y sonidos de las fronteras,* organizado por El Colegio de la Frontera Norte, el 24 de noviembre de 2022.



personas, sus culturas y contextos lleva aparejado el retribuir de distintas maneras, tanto en el momento de obtener datos como al final de la investigación, al entregar a todos el producto académico y otros productos subsidiarios. Para este proceso de divulgación se hizo lo mismo: explicar el proyecto y pedir y recibir ayuda estando siempre abierto a las propuestas de quienes tienen y practican el conocimiento. En tal sentido, el presente artículo puede entenderse como una etnografía sobre la conceptualización e interacción entre académicos, músicos, promotores y técnicos, necesaria para la divulgación científica, así como sobre el problema del modelo comunicativo y su especificidad cuando se trata de sonidos, imágenes y textos.

Finalmente, una de las enseñanzas en el proceso de construcción de esta página electrónica, que propongo como tesis de este artículo, es que los académicos somos sujetos conocedores de las condiciones de modo y lugar del tránsito del conocimiento científico, pero solo entre nosotros. Poseemos competencias para construir una serie de metas u objetivos, especificar el tipo de público y calcular el tipo de impacto para nuestras labores de difusión, pero no estamos tan preparados para hacerlo en las de divulgación. Me refiero a una cultura de capacitación, planeación, administración, financiamiento y evaluación constante.

Luego de ofrecer una clarificación de conceptos tales como divulgación, comunicación de la ciencia, difusión y popularización se describirá nuestra experiencia en tres dimensiones: el proyecto de investigación, el proceso de divulgación de tal proyecto y, finalmente, la discusión sobre los retos y dificultades que este esfuerzo acarreó.[2]

Clarificación conceptual

Partimos de una realidad polisémica dentro de los mundos académicos en los que se hace a veces un uso diferenciado, y a veces sinónimo, de los conceptos comunicación de la ciencia y la tecnología (CPCT), la divulgación, la difusión y la popularización de la ciencia, que en ocasiones no ayuda a profundizar los debates (Escobar-Ortiz y Rincón Álvarez, 2019). General-

---

[2] Aunque en la sección de créditos aparecen los involucrados en este proyecto (https://www.musicaenelnoreste.mx/creditos), quiero agradecer aquí la labor de Erik Mejía Rosas (Erik Fusca) y de Xiomara Romero Medina, asistentes que me acompañaron en gran parte de esta travesía.



mente, todos estos se refieren al acto de comunicar resultados o hallazgos de los avances científicos en sus diferentes dimensiones, a públicos diversos. Este apartado trabaja en una clarificación conceptual de estos y otros términos relacionados.

Según Luis Estrada (2014: 3), los conceptos de *difusión* se orientan más a la comunicación con otros grupos que hacen ciencia; la *divulgación* estaría dirigida a públicos amplios, sin conocimiento especializado, mientras que la comunicación de la ciencia se trataría de un diálogo, una interlocución, haciendo de la comunicación una acción "activa".

En su crítica a los modelos deficitario y democrático de comunicación científica, Escobar-Ortiz y Rincón-Álvarez (2019) aseguran que el primero está basado en una visión simplista, tanto de la ciencia como de los públicos, y el segundo está sostenido en el reconocimiento de saberes múltiples y la necesidad del establecimiento de un diálogo entre científicos y no científicos. Así, no son en realidad modelos antitéticos, es decir, que existen situaciones que pueden tener elementos de ambos. Proponen otro modelo basado en el reconocimiento de las circunstancias de modo y lugar en las que un conocimiento transita de un contexto a otro. De allí que, cuando los científicos asumen un modo y lugar, un contexto, donde su labor es hablar entre expertos, surge un carácter unidireccional. Pero también puede ocurrir que se ubiquen contextos múltiples y se reconozcan los posibles diálogos entre interlocutores diferentes. "En este caso, el proceso comunicativo se da de forma multidireccional, del público a los expertos, de los expertos al público, del público al público, entre otras opciones, dependiendo siempre de los lugares donde se produzcan la ciencia y la tecnología" (Escobar-Ortiz y Rincón-Álvarez, 2019: 144).

Para el caso de México, en el *Manual para llenado del Curriculum Vitae Único* (CONACYT, 2018), que es la plataforma del CONACYT[3] donde se registran las actividades y productos de los académicos, incluyendo quienes pertenecen o quieren pertenecer al Sistema Nacional de Investigadores, se establecen las particularidades de la *comunicación pública de la ciencia y la tecnología* (CPCT). Primero se recoge la definición de Manuel Calvo en Sarelly Martínez (2011): "divulgación de la información sobre ciencia y tecnología que abarca a los medios de comunicación y sus instrumentos

[3] El Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología cambio su nombre en 2021, a Consejo Nacional para las Humanidades, la Ciencia y la Tecnología (CONAHCYT).

de difusión", y se añade la aclaración de Cazaux (2008: 8), de que la CPCT "abarca el conjunto de actividades de comunicación con contenidos científicos mediante técnicas como la publicidad, el espectáculo, el periodismo y otras, pero excluye la comunicación entre especialistas con fines docentes o de investigación".

Aparecen, por otro lado, los conceptos de *cultura científica* y *apropiación social de la ciencia*. Leonardo Silvio (2009: 110) ubica dos sentidos de la cultura científica: uno relacionado con una percepción pública que combina comprensión de hechos científicos y actitudes hacia la ciencia y la tecnología. El otro, más amplio, se refiere a *intercambios de significaciones* –explícitas o latentes– respecto de la ciencia y la tecnología, *por parte de distintos actores y grupos sociales*. Esta tensión y negociación constante entre diversos significados acompaña, en mayor o menor medida, al desarrollo mismo de la ciencia y la tecnología y a lo que se ha llamado apropiación social de la tecnología. Tal diálogo puede llevar a una relación más horizontal y promover diferentes apropiaciones sociales de la ciencia, ya que "una concepción que sumerja a la institución y actividad [de Ciencia y Tecnología] en la dinámica y tensiones de la sociedad […] centrará la legitimidad del conocimiento científico en otros valores e intereses, además de los de la ciencia (Silvio, 2009: 98). Por ello, León Olivé (2011: 114) distingue dos tipos de apropiación: una débil, que consiste en la incorporación de las representaciones científicas en la cultura del público, y una fuerte, que incluye también diversas prácticas en la vida de las personas, prácticas orientadas por estas representaciones científicas y tecnológicas, y que pueden incluir lo que Olivé llama *redes sociales de innovación* (subrayado mío), donde participan los afectados por un problema y los expertos, "en las cuales se constituyen problemas, se realiza apropiación de conocimiento ya existente, se genera nuevo conocimiento, se proponen soluciones para el problema en cuestión y se realizan acciones para lograrlas" (Olivé, 2011: 114).

Desde mi experiencia considero que, en algunos ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades, las preguntas de divulgar para quién, con base en qué supuestos, con qué objetivos, etc., están vinculadas también a las condiciones mismas del proyecto de investigación. Es decir, que lo situado no es nada más la divulgación o la comunicación, sino el investigador y todo su proceso de generación y divulgación de conocimiento. Para seguir a Leyva y Shannon (2008), pondría de ejemplo un trabajo de lo que



ellos y otros autores llaman *co-labor*,[4] donde la investigación descolonizada conduce a científicos sociales y a líderes campesinos a acordar metas comunes de trabajo científico y discusión de resultados. Esto puede llevar, desde la planeación de la investigación, al compromiso de ubicar una fase de discusión de resultados de ambos, no sólo en los espacios académicos sino también en las comunidades campesinas. De manera que la unidireccionalidad o multidireccionalidad de la divulgación científica estarían condicionadas desde el arranque del proceso de investigación.

Podemos resumir hasta aquí diciendo que hay una comunicación entre científicos, generalmente denominada "difusión", y que otras comunicaciones entre científicos y otros públicos se pueden llamar "divulgación" y referirse a una información de carácter unidireccional, o a diferentes tipos de diálogos entre científicos y otros actores o comunidades sociales. Cuando la divulgación científica se desarrolla de muchas formas (en la escuela, el hogar, la empresa) aumenta la apropiación social de la ciencia, en particular si se participa de alguna manera en su construcción, debate o crítica.

La polisemia de conceptos aquí mencionados también está vinculada a la evolución misma de la ciencia en sus dimensiones ontológica, epistemológica, metodológica y ética, así como a la evolución de la sociedad misma, de sus relaciones de poder y del propio uso práctico, que no siempre sigue los avances en las reflexiones de los académicos, como tampoco los cambios en la política.

Así, pues, siguiendo una tendencia mundial que aprovecha los beneficios de la digitalización, Colombia, Argentina y México resaltan en sus legislaciones de ciencia y tecnología el tema de "la ciencia abierta", a la que distintos tipos de públicos deben tener acceso (minciencias, 2019: 3; conahcyt, 2023; sncti, 2013:1). En el caso de México, la nueva ley del conahcyt (2022) pone el acento en las nociones "divulgación de la ciencia", "acceso universal al conocimiento" y "derecho a la información científica".

[4] De manera similar al conjunto de conceptos que estamos trabajando aquí, podría decirse que co-labor, co-creación, co-diseño y co-producción son nociones que se relacionan con la búsqueda de soluciones a problemas sociales en un entorno más colectivo, descentrando el papel del investigador social, con variantes que van, según distintas corrientes y escuelas, desde la problematización hasta la realización del proyecto.

Como parte de las obligaciones asumidas por el Estado, ahora "toda persona que reciba recursos públicos para la [ciencia] tendrá la obligación de poner a disposición pública la información que derive de las mismas, incluyendo las bases de datos que generen, en su caso" (Artículo 60: 18). Del mismo modo, el Estado está obligado a establecer y mantener los espacios de divulgación de las humanidades y las ciencias, así como de actualizar la información publicada (Artículo 56: 16) y, finalmente, a través de los centros públicos de investigación, financiar la actualización profesional de los investigadores y técnicos para mejorar sus competencias en cuanto a divulgación (CONAHCYT, 2023).

Por su lado, en Colombia se destaca el paso de la noción de "apropiación de la ciencia", en su Ley de Ciencia y Tecnología de 1990 (Ministerio del Trabajo, 1990: 15), a la de "apropiación social del conocimiento" en sus nuevas normativas, incorporando el concepto "otros saberes" a la ciencia reconocida. Un reciente documento, su política nacional de ciencias para el decenio 2022-2031, indica como uno de los siente ejes estratégicos "Incrementar la apropiación social del conocimiento" (CONPES, 2021: 3). En otro documento de política pública del Ministerio de Ciencias de ese país, la define como aquella

> …que se genera mediante la gestión, producción y aplicación de ciencia, tecnología e innovación, es un proceso que convoca a los ciudadanos a dialogar e intercambiar sus saberes, conocimientos y experiencias, promoviendo entornos de confianza, equidad e inclusión para transformar sus realidades y generar bienestar social (MINCIENCIAS: 2021: 6).

Así pues, uno de los actores relevantes en esta tensión, diálogo y negociación es el Estado y los actores que disputan el poder. Por ello, comunicación de la ciencia, divulgación, popularización, cultura científica y apropiación, también evolucionan obedeciendo a posibles cambios ideológicos y de política pública de los gobiernos, que retoman unos conceptos y hacen a un lado otros.

El proyecto de investigación

El proyecto "Proceso de producción de la cultura en el noreste de México y sur de Texas. Los casos del hiphop y la música norteña" fue financiado por el CONACYT. Tenía como objetivo "Generar información y analizar



los procesos contemporáneos de producción y circulación de las culturas musicales norteña y de hiphop,[5] en el noreste de México y el sur de Texas, con el potencial de alimentar políticas económicas y sociales sustentables, vinculadas a la cultura".[6] Sus objetivos específicos eran: a) Detectar problemas para el desarrollo de las industrias culturales locales vinculadas con los géneros especificados; b) Destacar la articulación entre procesos de producción-distribución musicales, espacio social regional y clase social de los actores, individuales o colectivos, c) Identificar proyectos actuales en la población juvenil vulnerable orientados a la música, con alto impacto en las formas de cohesión social y la gestión del conocimiento musical; detectar retos que les impidan convertirse en propuestas autogestoras permanentes y con crecimiento y, finalmente, d) Identificar el rol de las movilidades humanas y de los medios masivos para la expansión y evolución de estas culturas musicales.

La investigación incorporó el trabajo de dieciséis investigadores y estudiantes becarios a lo largo de sus cuatro años oficiales de vida. Lo anterior permitió la conformación de un grupo de investigación orientado a los estudios socioantropológicos de la música popular en la región noreste y abrió una línea de investigación que se desarrolla en el CIESAS-Noreste, mediante variadas actividades de difusión y divulgación científicas. El equipo logró generar 120 productos y actividades académicas. Respecto de los primeros, logró publicar dos libros y un dosier temático en una revista de investigación, ocho artículos y seis capítulos de libros, todos ellos dictaminados por pares, además de cinco tesis de licenciatura y maestría. Respecto de lo segundo, se llevaron a cabo dos coloquios internacionales y un seminario mensual entre 2015 y 2018.

---

[5] El proyecto puso foco en la música rap, que forma parte de la cultura hiphop, la cual incluye, entre otras, expresiones gráficas urbanas y de baile.

[6] Nos referimos al proyecto 243073 apoyado en el marco de la convocatoria Ciencia Básica CB-2014-01. El proyecto duró hasta 2019, tanto por la entrega dilatada de los recursos como porque se pidió una extensión de seis meses.



Figura 1
Algunos de los productos académicos generados por el proyecto "Muerte y resurrección en la frontera". Composición: José Juan Olvera.[7]

Finalmente, se realizaron actividades cotidianas de divulgación para un público amplio, como talleres, charlas y entrevistas en diversos medios, destacando un video documental (financiado por el CONACYT) y un sitio web, del que habla este artículo.

La particularidad de este proyecto es que, aun cuando comparten objetivos, en realidad fueron dos investigaciones distintas (música norteña y música rap), con actores y contextos diferentes. Una vez avanzadas las tareas de divulgación y observado el potencial que tenía el sitio web se decidió incorporar material de una investigación previa sobre la llamada música colombiana de Monterrey. Lo anterior será importante para explicar las construcciones diferenciadas dentro de la página web.

El proyecto de divulgación

La motivación fundamental de este esfuerzo ha sido rebasar los ámbitos académicos en los cuales el conocimiento generado se distribuye. Su origen se encuentra en experiencias personales en la construcción de grandes corpus de material empírico para la investigación social. Por conocimiento cercano o por participar directamente en su elaboración, estas experien-

[7] Se pueden consultar los productos académicos en los siguientes enlaces: Economías del rap en el noreste de México: Emprendimientos y resistencias juveniles alrededor de la música popular, Economías de las músicas norteñas y Dossier: Música popular, globalización y economía



cias me habían dejado, a la vez, ilusionado y decepcionado.[8] Originalmente pensadas para alimentar con evidencia empírica a distintos proyectos individuales de los investigadores y, al mismo tiempo, dejar una base para trabajos futuros de estudiantes tesistas y otros investigadores, estas grandes bases de datos terminaban archivadas en las computadoras de sus creadores o en sitios electrónicos que, al no renovarse, dejaban la información fuera del alcance de los posibles interesados. Ontológicamente, me preguntaba si el único conocimiento generado era el que estaba publicado y si del conocimiento no publicado se podría generar otro, con una naturaleza y finalidad distinta.

Por lo anterior, mi proyecto buscó alcanzar dos objetivos centrales: poner a disposición del público amplio y de manera permanente, material tanto académico como de divulgación que, de otra manera, se iría quedando en nuestros cajones digitales. De hecho, mucho de este material fue proporcionado por los propios actores-colaboradores, de tal manera que, cuando hablamos de poner a disposición el material, hablamos de "regresarlo" y expandir el número de interlocutores. Metodológicamente habría que buscar, pues, formatos menos rígidos para hacer circular el conocimiento. El segundo objetivo ha sido acercar a la gente a la labor que

---

[8] Me refiero a la Cátedra Televisa, proyecto de investigación con una bolsa económica sustantiva otorgada en 1999 por la empresa del mismo nombre, para la investigación de las audiencias televisivas y dirigida por José Carlos Lozano Rendón. La investigación generó un corpus de tantas entrevistas y tantos grupos focales que fueron utilizados apenas por una generación de tesistas. El coordinador del proyecto reconoció que el resto de la información no pudo ser circulada para otros proyectos. Véase: http://www.razonypalabra.org.mx/catedra/entrevista.html

Por otro lado, el proyecto de *El habla de Monterrey*, originalmente creado por tres investigadoras en 1985 y finalmente dirigido por una de ellas, Lidia Rodríguez Alfano (2004), había logrado la transcripción de un corpus de 600 entrevistas y 60 encuestas socioeconómicas, que constituyeron una base de datos única para muchas tesis y otros productos académicos relacionados con los estudios del lenguaje en México. Al ser becario de este proyecto me correspondió realizar mi tesis y el sitio electrónico que albergaba las diferentes bases de información y el conjunto de documentos del proyecto (Olvera, 2004). Lamentablemente tal corpus sólo estuvo disponible en internet los primeros años de este siglo.

hacemos como investigadores; particularmente, darle detalles de cómo se realiza el trabajo etnográfico.

Aunque no fue un proceso de *co-labor*, ni en la investigación ni en la divulgación, es importante aclarar que conté con dos grupos de especialistas (artistas, gestores culturales, investigadores) que dieron seguimiento al trabajo. Además, tuve la fortuna de trabajar las dos primeras etapas con un asistente historiador-rapero: Fusca Mejía. Fui su director de dos tesis (licenciatura y maestría). El aprendizaje conjunto que siempre se da en estos procesos se profundizó cuando se convirtió en mi asistente y después en un colega.

El proyecto de divulgación, que se basa en un modelo democrático de comunicación científica y, hasta cierto punto, en una perspectiva multidireccional, tiene las siguientes etapas: 1) planeación, 2) música rap, 3) música norteña, 4) música colombiana. En este artículo me concentro en las tres primeras etapas, que ya terminaron o están muy avanzadas. Debo resaltar que, así como las dos primeras son investigaciones distintas, con actores y contextos distintos, insertas en un solo proyecto, así también fue muy diferente el proceso armado de los materiales de divulgación. En la tabla 1 se muestran los productos ofrecidos en el sitio electrónico.

Tipo de información	Forma o formato	Cantidad
Textos	De divulgación	17
	Académicos	39
Sonidos	Audios de entrevistas	11
	Audios de canciones	1
Videos	Videos de registro de información etnográfica	8
	Películas y documentales	18
Fotografías	Colecciones (5)	162
	Fotografías surgidas del trabajo etnográfico	43
Otras imágenes	Mapas	5
Otras formas de información	Tablas	5

Tabla 1

Productos relacionados con tres culturas musicales ofrecidos en el sitio electrónico "música en el noreste".

Fuente: Elaboración propia.



Primera etapa: planeación del sitio

Comencé la planeación en marzo de 2018. Realicé un primer boceto de las diferentes páginas y una solicitud al CONACYT para redireccionar un monto de mi proyecto de investigación para este sitio electrónico. Recibí la aprobación en mayo de ese año y retomé este proyecto hasta marzo-abril del año siguiente (2019).

Había que hacer una convocatoria con un mínimo de tres empresas ofreciendo el servicio. La primera, en enero de 2019, fracasó. Se hizo una segunda con los suficientes competidores y ahí se les mostró nuestro pri-

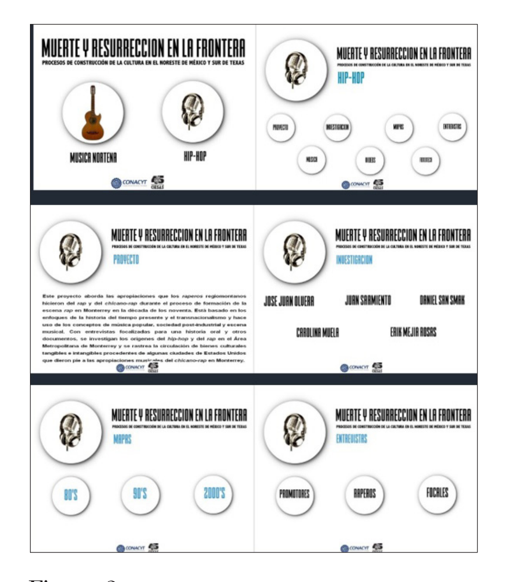


Figura 2
Primeros bocetos del sitio electrónico "Música en el noreste".
Elaboración: Erik Mejía Rosas y José Juan Olvera.



CONACYT

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

DIRECCIÓN GENERAL

CIESAS

OFICIO No. DG/43/19
Monterrey, Nuevo León, a 18 de enero de 2019.

A QUIEN CORRESPONDA

Asunto: Convocatoria para construcción de página web y estrategia de redes sociales

A través de este medio convocamos a las empresas interesadas en participar como realizadoras de un proyecto de difusión, a través de Internet y redes sociales, de algunos de los principales resultados de la investigación *Muerte y resurrección en la frontera. Procesos de construcción de la cultura en el noreste de México y sur de Texas. Los casos del rap y la música norteña*, financiado por el CONACYT (CB-2014-01/243073):

Bases:

1. Podrán participar las empresas legalmente constituidas que puedan presentar facturas por sus trabajos.
2. Cada propuesta deberá incluir propuesta detalladas, incluyendo domis; presupuesto y cronogramas. Se espera terminada la primera etapa del trabajo para el 15 de marzo.

Servicio solicitado:

- 1 página web que ponga a disposición del público amplio, materiales etnográficos del proyecto (fotos, videos, tablas informativas, mapas, audios, entrevistas) que no podrán aparecer en el libro ofrecido al CONACYT.
- Compra de dominio, renta del sitio por cinco años con un almacenaje de 10 Gbs.
- Subir una muestra de material, en formatos diferentes, con extensión de 1 Gb.
- Estrategia de difusión en redes sociales.
- Dejar listo el proceso de subir material para ser retomado por un becario del proyecto.

Se envía anexo en PPT una maqueta inicial para mapa de sitio. Sólo con fines ilustrativos para la navegación.
Enviar cotización a jjolvera@ciesas.edu.mx
Para recibir los materiales que deberán de estar en línea escribir a jjolvera@ciesas.edu.mx

Atentamente

José Juan Olvera Gudiño

Ccp. Guillermo Cansino
Cc Juan Calos Hernández Nieves

Calle Juárez No. 87, Col. Tlalpan Centro, C.P. 14000, Alc. Tlalpan, Ciudad de México
Correo electrónico: dirgral@ciesas.edu.mx, Tel: 5487 3600 ext. 1167

Figura 3
Convocatoria para la realización del servicio de construcción de una página electrónica.
Elaboró: José Juan Olvera.



Figura 4
Portada final del sitio electrónico "Música en el noreste".

mero boceto, se notificó el número aproximado de información que se iba a subir, sus diferentes formatos y se aclararon dudas generales.

Tras haber tenido una empresa ganadora, siguió el proceso de comunicación para explicar el plan detallado de la obra y la misión final de esta empresa; se explicó a los encargados del servicio –quienes tenían conocimiento técnico y a la vez artístico– la manera como imaginamos que funcionaría. Así, se trabajaron los distintos problemas de diseño, accesibilidad (posibilidad de uso), usabilidad (vinculada a la calidad y efectividad del uso) y navegabilidad (posibilidad de viajar entre todas las páginas del sitio con comodidad y sin perderse), de acuerdo con los tipos de públicos imaginados (Duque y otros, 2015: 140). Se debió desarrollar un arte no trabajado en experiencias previas: conversar con la mente abierta y llegar a acuerdos con otros creativos en medio de empatías y diferencias, pero también del reconocimiento de nuestra relación cliente-proveedor. Que los proveedores entendieran qué queríamos y estuvieran abiertos a atender nuestras inquietudes generó un ambiente de confianza, aunque este tardara más de lo previsto.

Tras varios meses de trabajo, finalmente se terminó una propuesta técnico-artística que desarrolló los puntos anteriores, pero también una serie de alternativas sobre las plataformas donde se podría montar el proyecto y almacenar la información. Se decidió usar las plataformas de Google (Sites, Drive y Gmail) y rentar un hospedaje en una compañía que se dedica a ello. Aparecen aquí retos importantes en la planeación, que parten de reconocer la naturaleza diferenciada de los sitios electrónicos tradicionales y las plataformas de redes sociales como Facebook, Instagram, etc. En tanto sitio electrónico, uno puede comprar un nombre, que constituye un espacio o "un terreno en la web", por el que se paga; además, debe hallar un lugar para almacenar la información, almacenaje por el que también se paga. El contenido de una página web es propiedad de quien lo sube, mientras que en las plataformas de redes sociales estas tienen derecho sobre el contenido que se sube. Los expertos diferencian en estructura y contenido la página web tradicional y la red social, "(aquella) donde predomina" la web 'social' o de las 'experiencias'" (Evans, 2011: 5). Generalmente un sitio electrónico tradicional se usa para compartir contenidos (relativamente homogéneos) para públicos diversos. Estos pueden ser hallados mediante buscadores, como Google, Yahoo o Bing, mientras que la evolución de la web permite a las redes sociales construir comunidades que comparten contenidos y comunicación, con un acento en la instantaneidad. Los sitios electrónicos



tradicionales también tienen sistemas de retroalimentación, pero son más pobres y lentos. De ahí que lo que se recomienda es un balance y complementariedad al usar unos y otros.

Sabíamos de la "inmovilidad relativa" de las páginas web con respecto al dinamismo de las redes sociales; que los sitios electrónicos son poco visitados y las redes sociales están de moda en un ambiente fluido en el que se mueve buena parte de la cultura actual. Pero, por lo mismo, conocíamos de la inaccesibilidad relativa de sus materiales, puesto que encontrar una información específica de dos años atrás en Facebook, por ejemplo, es sumamente engorroso. Así, hay cierta incapacidad para que permanezcan algunos materiales, debido a la fugacidad con que se superponen unos contenidos tras otros. Acordamos con los diseñadores que nos construyeran entonces el sitio electrónico pero conectado con algunas redes sociales.

La propuesta de ellos fue que el sitio "Música en el noreste" tuviera una conexión principal con una página de Facebook, llamada del mismo modo, en la cual se estarían anunciando los nuevos contenidos cada vez que estuvieran listos en el sitio web. Pero la idea de los diseñadores era más amplia y ambiciosa. Así que nos hicieron cuentas de Gmail, Instagram, Twitter, YouTube, Soundcloud. Es verdad que, con buena planeación y otras actividades, las redes sociales digitales facilitan la publicación de contenido por medio de sus mismas herramientas. Pero, aun así, la cantidad de redes sociales incluidas en esta primera propuesta rebasaba con mucho nuestra capacidad operativa para subir y actualizar material, así como para dar atención a la retroalimentación posible del público. Si no hacíamos algo pronto, la dinámica terminaría por impedirnos terminar siquiera el proyecto principal, que era la página electrónica. Así que pedimos que las cancelaran y no las trabajamos más.

Segunda etapa: sección de música rap

Esta etapa se llevó a cabo de manera más o menos planeada. Se hizo un calendario para programar la incorporación de nuevos materiales a la página y anunciarlo a través de las redes sociales para alimentar el tráfico a la página. Estos incluían breves mensajes descriptivos del nuevo contenido, agregábamos algunas imágenes de muestra y colocábamos la dirección de la página. Los mensajes tenías sus respectivos *hashtags*, que son marcas usadas para identificar temas de publicaciones, que el usuario puede después buscar de esa forma. El símbolo @ se usa para mencionar a otro usuario o

"amigo" en un sitio de redes sociales. Los públicos esperados eran jóvenes en general y, en particular, los seguidores de este tipo de música; en menor medida, académicos y otros públicos.

Twitter	Foto	20 años tiene el @fusca en el mundo del #rap, junto con su hermano Fernando Fer, fundó #MexicanFusca @mexicanfusca, emblemáticos a escala nacional del rap chicano, o chicano rap. Sus ideas críticas al sistema, son representativas del género	#RapRegio #RapEnElNoreste
Facebook RAP	Gif	Al @fusca lo publicaron en @revista levadura ahondando sobre como fue llegando la cultura a Hip Hop a Monterrey hay varios textos y ligas en la sección Textos de Divulgación, Sobres Raza, dense denso, ora que hay.	#rapregio #rapenelnoreste#hiphop #proyectodeinvestigación #TextosDeDivulgación #musicamexicana
Instagram RAP	Foto	Al @fusca lo publicaron en @revista levadura ahondando sobre como fue llegando la cultura a Hip Hop a Monterrey hay varios textos y ligas en la sección Textos de Divulgación, Sobres Raza, dense denso, ora que hay.	#rapregio #rapenelnoreste#hiphop #proyectodeinvestigación #TextosDeDivulgación #musicamexicana
Facebook Pag	Link	Fragmento de la revista Identidades "El grafiti en Monterrey", autor Iván Alcalá Salazar ¿Pensaría usted que al hacer grafiti podría mantenerse, y sobretodo mantener una familia? ¿Lo vería como una profesión en esta metrópoli regia, la cual tiene como característica la fuerza obrera e industrial? En Nuevo León ya es una forma de vida para algunos jóvenes y otros no tan jóvenes	#RapRegio #RapEnElNoreste #hiphop #grafiti #grafitiEnMonterrey #proyectode Investigación #CONARTE

Figura 5
Ejemplo de la programación de contenidos en Facebook para generar tráfico en el sitio electrónico.

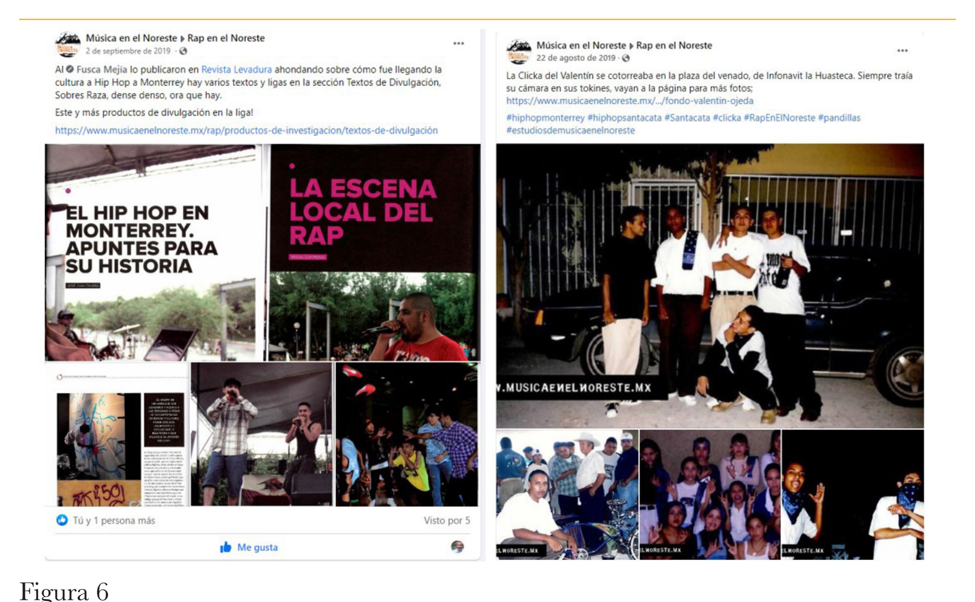


Figura 6
Ejemplo de los contenidos en Facebook, que tratarían de interesar al público para que visitaran el sitio electrónico.



Para este proceso fueron convocados los músicos raperos, promotores y otros expertos de la cultura hiphop, con quienes trabajamos durante nuestro proyecto de investigación. Se les pidió que nos ayudaran a revisar los contenidos y a hacer sugerencias. En principio, hubo una invitación para que, al terminar todo el proyecto, ellos se hicieran cargo del sitio, pero la idea se fue desvaneciendo conforme se alargó el proyecto, se integraron las otras músicas y comenzaron a intervenir otros actores. La pandemia terminó por alejar la idea.

Hay que insistir en que el nivel de participación da para hablar de una revisión, participación, validación del esfuerzo de los actores, pero no de una co-labor con todos ellos, tanto en el sentido de la investigación, como en el sentido de los productos prácticos que de ella se producen a partir del conocimiento generado (Leyva y Speed, 2008). Bien es cierto que estos colegas se habían mostrado empáticos con nuestro interés en investigar y difundir su cultura musical, no pasó de ahí, de la revisión y el apoyo. Así que no podemos decir que este es un proyecto elaborado por ellos, salvo en el caso del rapero Fusca Mejía, mencionado arriba. Con él sí se puede decir que hubo un trabajo de co-labor, tanto por su condición de rapero como la de historiador y antropólogo. Finalmente, hablar con los artistas sobre un proyecto de divulgación que habla de ellos y que tiene una dimensión artística, también es un arte. Se trata de personas con sensibilidad especial, con competencias y rivalidades en distintas esferas.

A estas alturas ya había cometido un error estratégico. Permití la vinculación entre la página web y una nueva página de Facebook, cuando yo ya tenía otra llamada *Estudios de Música en el Noreste*. Nació en 2014 como un proyecto para difundir todas nuestras actividades académicas y de divulgación entre otros académicos, pero también entre artistas y promotores. Esta duplicidad complicó el proyecto, porque mientras alimentábamos a la nueva página de Facebook informando de nuevas incorporaciones al sitio electrónico (fondos de fotografías, entrevistas recientemente subidas), dejaba morir a la otra. Cuando me di cuenta del error, ya no había manera de solucionarlo sin un costo. Una de las lecciones que me dejó este ejercicio fue la exigencia de una mayor planeación y una actitud de previsión que no me dejara llevar por la ambición de quererme comer un mundo digital que poco conocía.

Por otro lado, había que solucionar el asunto de los derechos de autor: la obtención del permiso para que pudiera ser subido al sitio electrónico

el material que los propietarios o autores nos ofrecieron originalmente para nuestras investigaciones y que, en ocasiones, aparecían en nuestros productos académicos. Esta fue y es una situación delicada y difícil por varias razones. Había que localizarlos y después explicarles el nuevo uso del material. Era una buena noticia para todos porque abonaba a la intención divulgativa y, aunque la causa era la misma (difundir una cultura musical, a sus exponentes, sus dificultades para sobrevivir de la música, etc.), el recipiente –la página electrónica– era nuevo. Además, muchos materiales no aparecían en los productos académicos y no teníamos de ellos permisos firmados. Así que no siempre entendían por qué se les pedía una nueva firma o una firma por primera vez. Por otro lado, este es un documento importante más que todo para el autor o propietario del material a difundir, pero muchos de ellos no conocían estos trámites. La cultura de la confianza por sobre la cultura de la legalidad formal hizo que algunos colaboradores que ofrecieron entrevistas, fotos o audios prefirieran darnos su permiso oral y evitar firmar algo que no redactan ni controlan, o sencillamente no querían leer. En algunos casos se tenían permisos firmados para las publicaciones del libro, pero localizarlos nuevamente para otro permiso fue muy difícil.



CENTROS PÚBLICOS CONACYT

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
CÉDULA ÚNICA PARA EJERCICIO DEL GASTO

CIESAS

Monterrey, a 4 de julio de 2019

Asunto: contrato de cesión de derechos de entrevista

Yo, ______________________________, autorizo al Dr. José Juan Olvera Gudiño, Responsable Técnico del Proyecto "Muerte y resurrección en la frontera. Procesos de construcción de la cultura en el noreste de México y sur de Texas. Los casos de la música rap y la música norteña", del CONACYT, para publicar la entrevista /fotografía /video que realizó en el proyecto de difusión de la página web. Esta autorización de utilización del contenido de la entrevista y de mi imagen se hace sin perjuicio del respeto a mi derecho moral de paternidad e integridad establecido en la legislación autoral.

La autorización que aquí se concede sobre este material es exclusiva para la página web en cuestión, la cual tendrá un uso de carácter académico y de difusión cultural.

Por virtud de este documento, declaro que soy propietario integral de los derechos sobre el contenido de la entrevista y, en consecuencia, puedo otorgar la presente autorización sin limitación alguna. En todo caso responderá por cualquier reclamo que en materia de derecho de autor se pueda presentar, exonerando de cualquier responsabilidad al CIESAS Noreste.

Cordialmente,

____

Nombre y firma del cesionante

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES
EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL
P R E S E N T E

Por este medio, en pleno uso de los derechos morales, y por así convenir a mis intereses, en mi calidad de autor de la fotografía: *Desfile del 20 de noviembre en la comunidad de Repueblo de Oriente*, que ilustra el artículo de Raquel Ramos Rangel titulado *Los sonidos y silencios de la migración en Los Ramones, Nuevo León,* manifiesto que es inédita, y que hasta ahora no he realizado acto alguno que limite mis derechos como autor en los términos que establece la Ley Federal del Derecho de Autor, vigente en Mexico, cedo de manera irrevocable por todo el tiempo de protección que se concede a los autores, sus sucesores y derechohabientes en favor de la Institucion, la totalidad de los derechos patrimoniales sobre la obra señalada, en especial cedo los derechos de reproducción impresa y digital, distribución, comercialización y difusión en cualquiera de las modalidades de comunicación pública de obras en el ámbito tanto nacional como mundial, a ese Centro de Investigaciones.

La fotografía que ahora se publica tiene un interés estrictamente académico y acepto como compensación por esta cesión, que me sea entregado el 1% por ciento de los volúmenes impresos que sean realizados de la obra en cada impresión, por un lapso de cinco años.

Para que surta sus efectos correspondientes se suscribe en la Ciudad de México, el día 09 de abril de 2020.

A T E N T A M E N T E

[redacted]

Raquel Ramos Rangel

Figura 7

Cartas de cesión de derechos para los procesos de difusión (libro, a la derecha) y para el proceso de divulgación (sitio web, a la izquierda).



Añadido a esto, se estableció una página especial para nuestro aviso de privacidad estableciendo que este es un proyecto sin fines de lucro; que se ha pedido permiso a los propietarios de los materiales para utilizarlos solo con este fin, y que se atiende lo que mandata la Ley de Datos Personales. Además, se establece el procedimiento para ejercer los derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición (ARCO), instituidos en el Artículo 16 de la Constitución Mexicana. https://www.musicaenelnoreste.mx/aviso-de-privacidad

Tercera etapa: sección de música norteña

La tercera etapa comenzó en 2021 y aún no concluye. Para su elaboración se recogió la experiencia de la primera etapa. Debido a que esta parte del proyecto de investigación contó con más tesistas e investigadores nacionales y extranjeros, también había más material con el cual se podía trabajar. Sin embargo, mucho de este material en su formato académico apenas estaba surgiendo o acababa de surgir. Así pues, una de las características de este periodo fue pedir a varios colegas un nuevo producto: un extracto de su trabajo para ponerlo, no a disposición de los académicos, sino del público amplio. De preferencia, este producto debía ser audiovisual y también tendría que estar acompañado de una explicación para el público.

Tenemos el ejemplo del mapa de la circulación del conocimiento en las familias de lauderos por México y Estados Unidos, que trabajó Ramiro Godina Valerio (2022). Se trataba de pasar el mapa de un libro académico –*Economías de las m*úsicas *norteñas*– al sitio electrónico. Una breve y sencilla redacción debería incluir qué es, por qué se hizo y cómo se realizó tal mapa. La respuesta a esta solicitud no tuvo la presteza requerida, pero al final se logró.

Otro ejemplo es el del sonido del reloj de la iglesia principal de Repueblo de Oriente, parte del municipio de Los Ramones, Nuevo León. Esta zona tiene una histórica migración a Estados Unidos y la campana, adquirida por los migrantes, tiene un significado especial para los habitantes que se quedan, sobre todo en el contexto de los profundos silencios en los tiempos en que el poblado está semivacío. Puede verse la foto, sonidos y explicación de este reloj en esta dirección: https://www.musicaenelnoreste.mx/nortena/entrevistas-y-audios/audios .

Para el diseño final de esta etapa se convocó a un grupo para que revisara y diera sugerencias al diseño original. Se trata de tres académicos



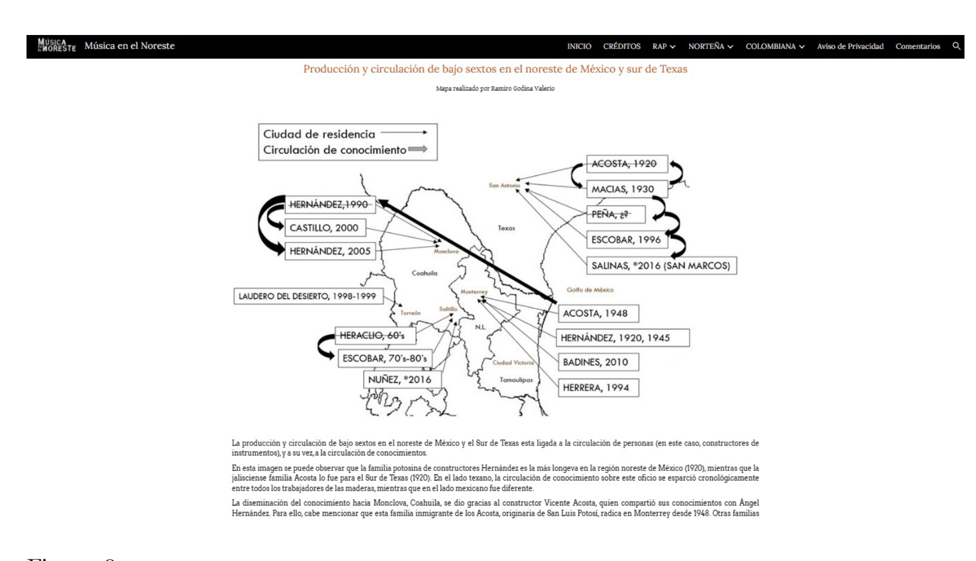


Figura 8
Ejemplo de un mapa de la circulación de conocimientos sobre la construcción de bajo sextos, obtenido del capítulo de Ramiro Godina Valerio, aparecido en el libro *Economías de las músicas norteñas.*

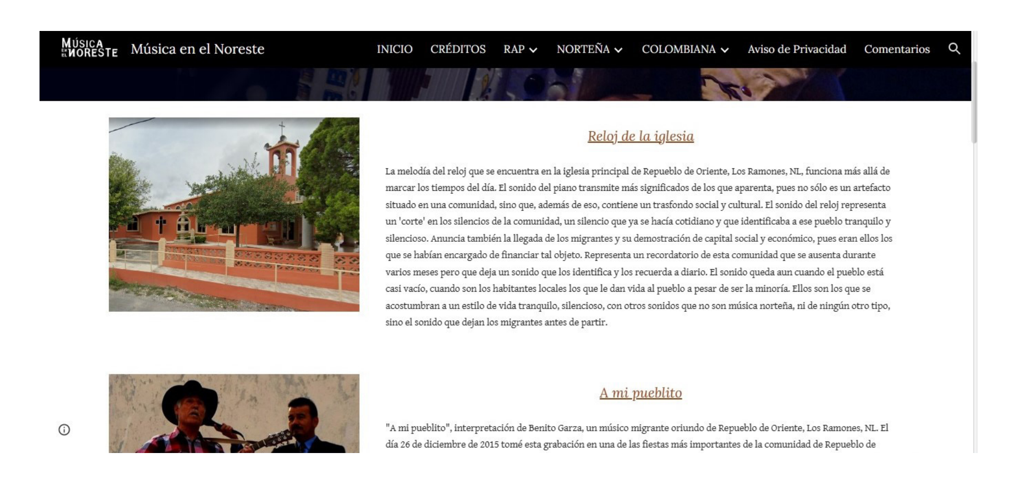


Figura 9
Fotografía del reloj de la iglesia de Nuevo Repueblo, municipio de Los Ramones, Nuevo León, con la explicación elaborada por Raquel Ramos Rangel, junto a la liga del audio de la campana.

vinculados al tema, el representante de un grupo de música tradicional norestense (Tayer) y un escritor e investigador de corridos norteños. De sus observaciones, en las que estamos trabajando, resaltamos una de ellas. La artista que realizó este señalamiento dijo que se percibía en el sitio electrónico un diálogo muy interesante entre distintos artistas y generaciones en la región; que le parecía muy educativo y esperaba que también lo fuera para los raperos. Lo anterior nos dio la idea de incorporar el trabajo de música colombiana, realizado dos décadas antes, y que no tiene que ver con el proyecto de investigación, pero ahora sí con el de divulgación. La cuarta etapa, relativa a la música colombiana, apenas arrancó en 2022 y tampoco concluye aún.

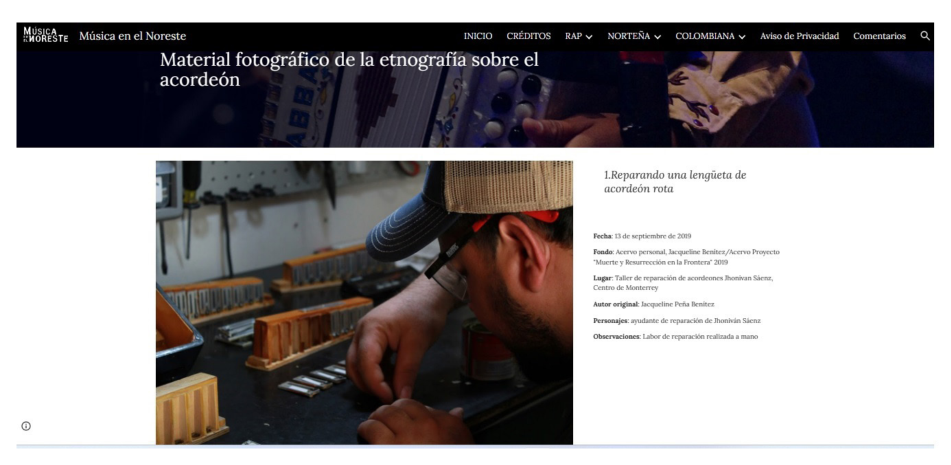


Figura 10

Entrada a la galería de fotos de la etnografía del acordeón. En este caso, para la investigación sobre los reparadores de acordeones, realizada por José Juan Olvera y Jacquelín Peña Benítez.

Termino este apartado indicando que, desde el inicio de la segunda etapa, una preocupación constante fue posicionar esta propuesta de divulgación a través de los buscadores más importantes (Google, Bing, Yahoo). Se trata de hacer esfuerzos para que cada que vez que algún usuario interesado buscara, con diferentes combinaciones de palabras, información sobre música popular en la región noreste, apareciera la dirección del sitio que construí.

Esto era importante también porque no siempre íbamos a poder a alimentar el tráfico del sitio a través de las redes sociales. El proceso de

registro en Google (quien mantiene entre el 85-90% del mercado global) fue el más complejo y tardó más de 18 meses en conseguirse.

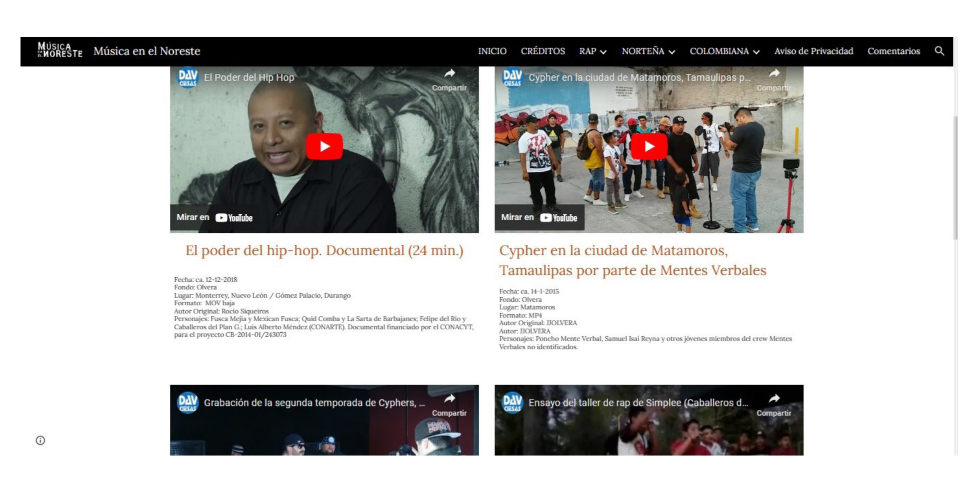


Figura 11
Entrada a la galería de videos de la sección de "música colombiana", sección aún en construcción.

Problemas y retos. A manera de conclusión

Para terminar, ofrecemos algunas reflexiones sobre problemas y retos alrededor de este esfuerzo que pueden servir a otros colegas que inician tareas similares, en términos de una cultura de divulgación digital.

Este esfuerzo de divulgación me ha situado en una posición de humildad en cuanto a la complejidad, cantidad de energía, recursos institucionales, humanos y económicos que requiere, así como en cuanto a la falta de preparación y capacitación, con las que uno se lanza a empresas de este calibre. En tal sentido, las enormes capacidades de las estructuras y plataformas digitales, que rebasan por mucho lo que está contenido en un producto impreso, como un libro o revista, nos hacen a veces perder de vista las posibilidades reales de dar atención a cada una de las piezas de información que subimos a la red. En otras palabras, escalamos el trabajo más allá de nuestras posibilidades.

Respecto al diseño y la arquitectura, hablamos de un proceso de planeación, de imaginar la diversidad de posibles públicos a los que uno quiere destinar el trabajo, para ofrecer una experiencia agradable



de conocimiento. Cuando hablamos del diseño web nos referimos a lo anterior, pero también al diseño de tipografías, imágenes, fondos, así que se trata también de una experiencia estética. Cuando un grupo de artistas, promotores y académicos evaluaba la sección de música norteña, comentó que los fondos negros que acompañan a la información son adecuados para el público joven y para algunas de sus culturas musicales como el rock, heavy metal, punk y rap. Preguntaban qué nos hacía pensar que una cosa "tan triste", como el color negro, podía acompañar a la música norteña. Se mostraba así un proceso crítico de apropiación que ponía en jaque nuestras propuestas de diseño. Ha terminado siendo una negociación interna y con el resto de los constructores del proyecto para adecuar el diseño, la navegabilidad, la usabilidad y la accesibilidad al tipo de público imaginado.

Por supuesto, ha ofrecido satisfacciones para mí y para quienes colaboraron conmigo, pues quienes lo han conocido, lo han valorado. Pero antes de ello debe haber una validación externa de contenidos y diseño. Siempre será mejor que otro público, en particular si es un público conocedor del tema, valide las propuestas de divulgación. Recoger las opiniones sobre el diseño, el contenido y llevarlas a la práctica, para volver a mostrarlas al público revisor, es uno de los procesos más nutritivos, pero también de los más difíciles de terminar. El círculo se suele cortar poco antes de la última etapa. En tal sentido, el proyecto duró casi lo mismo que la misma investigación (2015-2020 vs. 2016-2020), pero ha continuado hasta la fecha, mostrando que la divulgación se puede extender por mucho más tiempo.

Este proyecto requiere constante mantenimiento técnico y financiero para asegurarse de que es visto, usado y compartido. No es tan distinto a un libro que, resguardado en una importante biblioteca, deba tener una ubicación específica, donde goce de un lugar con clima especial y alguien capacitado para encontrarlo y ofrecerlo al público. Y aunque ahora no hay que acudir a la biblioteca de manera presencial, la interlocución con el público es clave. Construir canales de comunicación y mantenerlos abiertos. La sección de comentarios en cada una de las páginas es un ejemplo. La calidad de la retroalimentación es lo que le da vida a un proyecto que quiere tener comunicación con sus usuarios.





Bibliografía

Cazaux, Diana (2008). "La comunicación pública y la tecnología en la "sociedad del conocimiento", *Razón y Palabra*, 65. Consultado el 11 de noviembre de 2023 http://www.razonypalabra.org.mx/N/n65/actual/dcasaux.html

CONACYT (2018). *Manual de usuario para la captura del CVU*. https://dadip.unison.mx/wp-content/uploads/2019/03/Manual_CVU_2018.pdf

— (2023). Plataforma digital para el llenado del Currículum Vitae Único.

CONAHCYT (2023). *Ley General en materia de Humanidades, Ciencias, Tecnologías e Innovación*. México: Gobierno de México.

CONPES (2021). *Documento CONPES 4069: Política de Ciencia, Tecnología e Innovación (2022-2031)*. Gobierno de Colombia. Consultado en https://minciencias.gov.co/sites/default/files/upload/paginas/conpes_4069.pdf

Duque, Miguel, Ivón Rodríguez, Gloria Arcos y José Luis Castillo (2015). "Mejora de la navegación de sitios web educativos para personas daltónicas mediante la creación de patrones de accesibilidad y usabilidad web", en Carmen Varela, Antonio Miñan y Luis Bengochea (coords.). *Formación virtual inclusiva y de calidad para el siglo XXI*. Granada: Universidad de Granada, pp.140-147.

Escobar-Ortiz, Jorge Manuel y Andrea Rincón Álvarez (2019). "La divulgación científica y sus modelos comunicativos: algunas reflexiones teóricas para la enseñanza de las ciencias", *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, vol. 10, núm. 1, Universidad Católica Luis Amigó, enero-junio, pp. 135-154.

Estrada, Luis (2014). "La comunicación de la ciencia", *Revista Digital Universitaria* [en línea]. 1 de marzo, vol. 15, núm. 3 [Consultada:]. Disponible en internet: <http://www.revista.unam.mx/vol.15/num3/art18/index.html>.

Evans, Dave (2011). *Internet de las cosas. La próxima evolución de Internet está cambiando todo*. Informe técnico, CISCO.

Godina, Ramiro (2022). "Producción y circulación de bajo sextos en el noreste de México y sur de Texas", en *Música en el noreste*. Sitio de divulgación científica. Consultado en https://www.musicaenelnoreste.mx/nortena/mapas-y-tablas



Leyva, Xóchitl y Shannon Speed (2008). "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor", en Xóchitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colabor*. CDMX/Ecuador/Guatemala: CIESAS-FLACSO, pp. 34-59.

Martínez Mendoza, Sarelly (2011). "La difusión y la divulgación de la ciencia en Chiapas", *Razón y Palabra*, núm. 78, noviembre-enero.

MINCIENCIAS (2019). *Decreto 2226 de 5/12/2019. Por el cual se establece la estructura del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación y se dictan otras disposiciones.* Gobierno de Colombia. Consultado en https://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=30038589

MINCIENCIAS (2021). *Política Pública de Apropiación Social del Conocimiento en el marco de la CTeI*. Bogotá: Gobierno de Colombia.

Ministerio del Trabajo (1990). *Ley de Ciencia y Tecnología*. Bogotá: Gobierno de Colombia, pp. 1-34.

Olivé, Leon (2011). "La apropiación social de la ciencia y la tecnología", en Tania Pérez Bustos y Marcela Lozano Borda (eds.). *Ciencia, tecnología y democracia: reflexiones en torno a la apropiación social del conocimiento*. Medellín: COLCIENCIAS, Universidad EAFIT, pp. 113-121.

Olvera, José Juan (2004). "Bases de información sobre *El habla de Monterrey*. Proceso de construcción de un sitio de difusión sociolingüística", en Lidia Rodríguez-Alfano (editora), *El habla de Monterrey llega a la WEB. Trayectoria de una investigación sociolingüística.* Monterrey: UANL-Trillas.

Olvera, José Juan (2020). *Música en el noreste*. Sitio electrónico. http://www.musicaenelnoreste.mx

Rodríguez-Alfano, Lidia (2004). *El habla de Monterrey llega a la WEB. Trayectoria de una investigación sociolingüística.* Monterrey: UANL-Trillas.

Silvio Vaccarezza, Leonardo (2009). "Estudios de cultura científica en América Latina", *Redes*, vol. 15, núm. 30, diciembre, pp. 75-103.

SNCTI (2013) *Ley 26.899. Repositorios digitales institucionales de acceso abierto*. Buenos Aires: Gobierno argentino. Consultado de https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/ley-26899-223459/texto



Juan José Olvera es sociólogo, maestro en Comunicación, doctor en Comunicación y Estudios Culturales. Tiene diez años de experiencia en periodismo. Se ha especializado en la sociología de la cultura, en particular en la socioantropología de la música popular. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Su último proyecto de investigación ha sido "Procesos regionales de construcción de la cultura en el noreste de México y sur de Texas: los casos del rap y la música norteña". Sus últimas publicaciones son *Economías de las músicas norteñas* (coordinador), *Economías del rap en el noreste de México* y *Emprendimientos y resistencias alrededor de la música popular*, ambas de la editorial Casa Chata, México. Su investigación actual aborda la articulación económica entre la música popular y las ferias populares.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

MEDICINA TRADICIONAL: ¿DÓNDE ESTÁN LA VIDA, LOS SUFRIMIENTOS, LAS VIOLENCIAS Y LAS MORTALIDADES EN LOS PUEBLOS ORIGINARIOS?

TRADITIONAL MEDICINE: WHERE ARE THE LIVES, SUFFERING, VIOLENCE, AND MORTALITY RATES OF INDIGENOUS PEOPLES?

Eduardo Menéndez*

Resumen: En este texto se describen y analizan los procesos de exclusión o secundarización que existen en los estudios locales de la medicina tradicional respecto de toda una serie de procesos de salud/enfermedad/atención/prevención que operan en la vida de los pueblos originarios, pese a que gran parte de estos están incluidos en los usos y costumbres de dichos pueblos. Las principales exclusiones revisadas refieren a procesos epidemiológicos, y especialmente a la mortalidad materna, así como a violencias cercanas, partos y relaciones infantiles y juveniles forzadas culturalmente. Se demuestra que esos estudios excluyen procesos que son parte de las culturas nativas y que generan una visión parcial y distorsionada de la vida de estas, por lo que no permite entender la racionalidad social, cultural y económica actual de dichos pueblos.

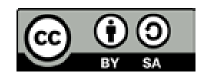
Palabras claves: medicina tradicional, biomedicina, metodología, transacciones, exclusiones.

TRADITIONAL MEDICINE: WHERE ARE THE LIVES, SUFFERING, VIOLENCE, AND MORTALITY RATES OF INDIGENOUS PEOPLES?

Abstract: This article analyzes the exclusion and sidelining evident in local studies on traditional medicine and a whole series of processes related to health, illness, healthcare, and prevention in the lives of Indigenous peoples, many of which are part of their practices and customs. The main forms of exclusion

* Centro de Investigaciones en Estudios Superiores en Antropología Social-Ciudad de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯marzo-agosto 2024, pp. 159-188
Recepción: 28 de abril del 2023 ▯ Aceptación: 14 de septiembre de 2023
https://encartes.mx





examined herein are related to disease, especially maternal mortality, but also to domestic violence, childbirth, and the forced marriage of children and adolescents. The analysis sheds light on how native cultural processes are excluded from these studies on traditional medicine, creating a biased, distorted vision of the lives of Indigenous peoples today and hindering an understanding of their social, cultural, and economic rationale.

Keywords: traditional medicine, biomedicine, methodology, transactions, exclusions.

Necesitamos asumir que si algo caracteriza a los estudios sobre la medicina tradicional (MT) mexicana son las exclusiones y secundarizaciones de aspectos que son básicos para entender los procesos de salud/enfermedad/atención/prevención (procesos de SEAP) que afectan a los denominados pueblos originarios. Entre las principales están la exclusión de los saberes afromexicanos; la escasez de estudios sobre MT en población no indígena, pero también sobre población indígena que vive en ciudades; así como la escasez de estudios sobre mortalidad y morbilidad.

La exclusión de estos y de otros procesos generan una visión distorsionada de los procesos de SEAP que operan en los pueblos nativos, dado que son estudios en los que interesa la MT y no lo que hace la población indígena con sus problemas de salud, incluida la MT. No parece interesarles la relación de las enfermedades tradicionales no solo con la mortalidad, sino con el sufrimiento por la muerte de los seres queridos; no conozco estudios en los que se analice la normalización social de la muerte sobre todo de niños al interior de las familias y de las comunidades. Aunque sí contamos con estudios sobre el velorio del angelito, ritual que está en desaparición debido en gran medida a la reducción de la mortalidad infantil

Cuando comenzó a estudiarse la MT a finales de 1930, los pueblos originarios, pero también gran parte de la población mexicana, se atendían con MT; una MT que fue desarrollándose durante la situación colonial y que incluía diversos saberes que se fueron constituyendo en parte de los usos y costumbres de indígenas y no indígenas. Por ello considero que uno de los mayores problemas de los estudios sobre MT es la exclusión de toda una serie de procesos, pese a que se han convertido desde hace decenios y hasta cientos de años en parte de la vida de los pueblos indígenas. Este asunto conduce a presentar un panorama sesgado de los procesos de SEAP que son parte de la vida de los grupos nativos.

A continuación presentaré y analizaré dos campos complementarios en los que observé exclusiones y secundarizaciones –me refiero al campo epidemiológico en general, aunque focalizado en las violencias–, y en segundo lugar a procesos que tienen que ver con embarazos, mortalidad materna y algunas sexualidades.[1]

Las exclusiones epidemiológicas

En principio no tenemos estudios sobre la salud de los pueblos indígenas, sobre lo que ellos consideran salud, así como del sistema de salud que generan y utilizan; tenemos estudios sobre las cosmovisiones de los pueblos originarios, pero no sabemos cuáles son las cosmovisiones que surgen respecto de los procesos de SEAP en los saberes cotidianos de las comunidades. Si bien en las últimas décadas se ha desarrollado el concepto de Buen Vivir, este ha sido utilizado básicamente en términos ideológicos sin referirlo a los procesos de SEAP que operan realmente en la cotidianidad de las familias y comunidades, que aparecen saturados por saberes biomédicos, por pérdidas de vidas y por sufrimientos.

Hay dos aspectos complementarios que caracterizan actualmente a los pueblos amerindios: me refiero al notable y constante crecimiento demográfico y a la extensión de la esperanza de vida. Estos procesos no se dieron cuando en dichos pueblos dominaba la medicina tradicional, sino que su incremento se genera cuando se diversifican las formas de atención de las enfermedades, sobre todo a partir de las décadas de los cuarenta y cincuenta e, inclusive, durante el neoliberalismo. Me interesa subrayar que la inmensa mayoría de los que estudian la MT y especialmente los que hablan de Buen Vivir y los que se autodenominan decoloniales y poscoloniales no describen, ni analizan ni explican qué ha pasado para que la población indígena mexicana crezca continuamente y lo haga cuando disminuye el papel de la MT, pese a seguir constituyendo el sector de la población más marginado y explotado. No proponen explicaciones para entender por qué en México la población nativa ha casi duplicado su es-

[1] Dadas las exclusiones señaladas que implica no contar con estudios específicos o con escasas investigaciones sobre determinados procesos de SEAP, aclaro que parte de la información la obtuve de conversaciones con algunos de los principales especialistas mexicanos y no mexicanos en MT; en segundo lugar, de materiales periodísticos, así como de mi propia experiencia etnográfica.



peranza de vida entre 1930 y la actualidad, ni haya reducido la mortalidad en los diferentes grupos etarios.

Germán Freire concluye que en América Latina y en Venezuela, en particular, aumenta la población indígena y se reduce su mortalidad por varios factores, pero sobre todo

> […] debido a la expansión –aunque precaria– de la biomedicina. Una comparación entre dos segmentos de la población Piaroa en 1992; uno con acceso y otro sin acceso al sistema de salud público nacional, mostró que la población con acceso a la biomedicina crecía 65% más rápido que la que no lo tenía […] La primera tenía una esperanza de vida de 47 años, y la segunda de 34 años […] La biomedicina es uno de los pilares fundamentales de la recuperación de la población indígena (Freire, 2007: 14).

Toda una serie de analistas ha cuestionado fuertemente a la biomedicina y señalado una gran parte de sus limitaciones y consecuencias negativas, considerando expresamente o connotando que la MT es mejor que la biomedicina en varios aspectos. Y así, por ejemplo, René Dubos (1975) señalaba que en 1949 se habían realizado estudios que demostraban que los otomíes del Valle del Mezquital (México) tenían una dieta más adecuada que la de la población de ciudades de los EE. UU., ya que no evidenciaban signos de desnutrición. Con ello concluyo que la ruptura de esta dieta generó desnutrición en este grupo; pero lo que no describe ni explica Dubos es por qué antes de la ruptura de su dieta por la aculturación este grupo tenía tan altas tasas de mortalidad, las que disminuyeron cuando se fue aculturando cada vez más.

Necesitamos asumir que los usos y costumbres, incluyendo los rituales culturales sobre los procesos de SEAP no evitan las altas tasas de mortalidad, como señala Victor Turner (1980) respecto de grupos africanos, dado que

> la situación de la salud pública de los ndembu, como la de la mayor parte de los africanos, es altamente insatisfactoria… El hecho de que un rico y elaborado sistema de creencias y prácticas rituales proporcione un conjunto de explicaciones para la enfermedad y la muerte, y dé a la gente un falso sentido de confianza de que dispone de medios suficientes para hacer frente a la enfermedad, en modo alguno contribuye a la elevación del nivel de salud ni al aumento de

> la esperanza de vida. Sólo una mayor higiene, una dieta mejor y más equilibrada, una mayor difusión de la medicina preventiva y la extensión de las posibilidades de hospitalización puede destruir a ese "archivillano" que es la enfermedad, y liberar a África de su viejo dominio (Turner, 1980: 397-398).

Las exclusiones epidemiológicas referidas a mortalidad, morbilidad y hambre en los grupos indígenas conducen a negar u ocultar las carencias más graves de estos grupos, dado que, según los diferentes analistas e instituciones de salud, los pueblos originarios se han caracterizado en el pasado y en la actualidad por tener las más altas tasas de mortalidad y las menores esperanza de vida, así como por morir en gran medida por "causas evitables". Esta situación ha sido reconocida reiteradamente por el Sector Salud y por especialistas (Aguirre Beltrán, 1986; Hernández Bringas, 2007; Page, 2002). Es decir, los grupos que presentan las peores y más letales condiciones de salud casi no cuentan con estudios y/o con información epidemiológica. Estas carencias no solo refieren a los padecimientos tradicionales, sino también a los alopáticos, aunque en los últimos años –como veremos adelante– algunos grupos de antropólogos están generando una importante información epidemiológica sobre todo en lo que concierne a las mujeres, especialmente de mortalidad materna, violencias de género y VIH-sida.

Las investigaciones sobre MT han estudiado las enfermedades y en mucho menor medida las mortalidades que reconocen los grupos nativos y sus curadores, excluyendo hasta hace muy poco tiempo las enfermedades y mortalidades definidas biomédicamente, pese a que las principales causas de mortalidad eran las enfermedades infectocontagiosas, a las que en la actualidad se han agregado enfermedades crónico-degenerativas como la diabetes mellitus 2 y las cardiovasculares. Si bien estas causales eran referidas por los pueblos originarios, por lo menos en parte, a enfermedades y procesos tradicionales como el susto, la envidia o la brujería, lo que no ha sido descrito ni analizado etnográficamente es cuál era y es la eficacia de los tratamientos tradicionales respecto de dichos padecimientos para evitar o reducir las altas tasas de mortalidad. Lo que tenemos, por ejemplo, son estudios que demuestran la potencialidad sanadora de las plantas medicinales, pero no su uso en relación con las mortalidades dominantes en las comunidades originarias.



Ahora bien, estas carencias epidemiológicas se dan en todas las tendencias teórico/ideológicas, lo que amerita alguna explicación dadas las fuertes diferencias que hay entre ellas. En principio, considero que estas similitudes se deben a que las diferentes tendencias omiten estos datos o los tratan superficialmente para no contribuir a la estigmatización de los pueblos originarios. Son las mismas razones por las que se suele omitir el análisis de procesos de SEAP que contribuirían a confirmar los estereotipos racistas sobre la población indígena, como son los casos del labio leporino u otras malformaciones congénitas. Así como tampoco se estudian los infanticidios, pese a que una parte de ellos remiten a causales tradicionales, como es el caso de la muerte infantil por brujerías (Fábregas y Nuttini, 1993; Peña, 2006).

Una parte de los analistas, especialmente Carlos Zolla (1994a), reconoce que varias de las enfermedades tradicionales son mortales, así como cuáles son las principales causas de muerte según los curadores tradicionales entrevistados, entre las que está la desnutrición. Desde el inicio de los estudios sobre MT se ha reconocido la existencia de cuadros de desnutrición y de enfermedades relacionados con los mismos en los pueblos indígenas (Aguirre Beltrán, 1986), alcanzando su expresión más notoria en términos antropológicos el texto de Guillermo Bonfil (1962) sobre el hambre en una comunidad yucateca, donde los ejes explicativos están en las condiciones económico/políticas dentro de las que viven los indígenas de Yucatán. Aunque esta situación se ha mantenido hasta la actualidad en la mayoría de los pueblos originarios, contamos con escasos estudios antropológicos como los de Arnaiz o los de Ysunza, pese a que en los últimos años las instituciones específicas y los medios de comunicación han señalado reiteradamente esta situación. Y así, en 2003, la Unicef sostuvo que 70% de los niños indígenas padecen desnutrición (Román, 2003), mientras en 2021 el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) reconoce que 30% de los indígenas sufren hambre. Pero, además, en las últimas décadas, al hambre se han agregado problemas como el sobrepeso y la obesidad, resultado en gran medida del consumo de alimentos chatarra (Enciso, 2018). Este tema casi no se estudia por los antropólogos sociales, pues es un problema estructural de las poblaciones nativas, que evidencia la inclusión de estilos alimentarios negativos generados por la aculturación. Asimismo, esta situación de desnutrición contrasta con el reconocimiento antropológico de la existencia

de una dieta indígena que sería nutritiva y barata, pero que funciona cada vez menos, sin que tengamos estudios sobre ello. No obstante, cabe recordar que cuando dominaba la dieta tradicional positiva, los nativos tenían más altas tasas de mortalidad que en la actualidad.[2]

Ahora bien, esta situación de salud no es una particularidad de los pueblos originarios mexicanos, sino que, como señalan Marcia Inhorn y Peter Brown (1990), las enfermedades infectocontagiosas son la más importante causa de sufrimiento y muerte en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos. Ello obedece en gran medida a que los pueblos originarios se caracterizan por su situación de pobreza o extrema pobreza, por la falta de infraestructura sanitaria básica, por su marginalidad social.

Los estudios de MT se caracterizan por la exclusión de toda una serie de procesos de SEAP, comenzando con los alopáticos que, según nuestros estudios, ya eran reconocidos por lo menos en comunidades yucatecas desde la década de 1920 (Menéndez, 2018). Si bien el núcleo de los estudios sobre MT han sido los procesos de SEAP tradicionales, no cabe duda, como concluyó Gracia Imberton, que

> Una tendencia muy marcada de los estudios antropológicos sobre las enfermedades en el mundo indígena ha sido la de destacar aquellos aspectos considerados propios de la cosmovisión, como el chulel y los naguales mayas, que han ocupado un lugar privilegiado en esta perspectiva. La preocupación por las "almas" indígenas, que ha sido una constante desde la llegada de los europeos al continente americano, ha orientado la mirada antropológica hacia este tema desatendiendo otros (Imberton, 2002:15).

Pero no solo se estudian poco o muy poco ciertas enfermedades tradicionales, sino también ciertos curadores tradicionales, especialmente hueseros y culebreros, pese a que atienden problemas frecuentes como fracturas y dolores o mordeduras de víboras y picaduras de alacranes.

---

[2] Los señalados son aspectos que son excluidos por la mayoría de los analistas que, por ejemplo, recuperan la importancia de la dieta tradicional respecto de la actual, pero no analizan las altas tasas de mortalidad que pese a esa dieta dominaba en los pueblos originarios.



Un aspecto básico para la salud escasamente estudiado, salvo en Yucatán, han sido las condiciones de higiene descritas y analizadas por numerosos autores para la península (Steggerda, 1965; Ramírez, 1980), reconociendo algunos salubristas –que no antropólogos– que la escasez de muerte por tifus en Yucatán, que era uno de los padecimientos más letales en México, se debía a las condiciones de higiene de su población.

Un tercer aspecto casi totalmente excluido por los antropólogos es el estudio de las enfermedades generadas por las actividades laborales en sociedades como la yucateca en las que pudimos verificar que estas son frecuentes. Tampoco son estudiadas las discapacidades que afectan tanto a mujeres como varones debidas a causas genéticas o contraídas en la vida cotidiana. También son muy escasos los estudios sobre la blanquización de la piel y la aplicación de cirugías plásticas para modificar rasgos faciales indígenas, pero que se da sobre todo en mestizos.

Otro de los principales procesos poco estudiados es el que se refiere a las enfermedades mentales, ya que la actitud dominante es negar que existen en los pueblos originarios o se reconoce su presencia, pero sin estudiarla, sosteniendo de forma explícita o tácita que, de existir, es mucho menor y menos grave que en las sociedades desarrolladas. Como señala Natera, investigadora del Instituto Nacional de Psiquiatría: "Aunque la salud mental es de vital importancia en las poblaciones indígenas, es un problema poco atendido al igual que el abuso del consumo de alcohol y de sus consecuencias" (Comunicación personal, 2018). En el *Diccionario* de MT, Carlos Zolla (1994b, t. II: 548) considera que la locura en los pueblos nativos refiere a trastornos de las facultades mentales expresadas a través de conductas extrañas que imposibilitan la relación de los individuos con los sujetos de su grupo social, que generalmente son atribuidos a la introducción de seres sobrenaturales en el cuerpo o a los efectos de la brujería. Este autor señala que algunos pueblos (totonacas, huastecos, jacaltecos) reconocen formas de locura como padecimiento; mientras Güémez (2019, comunicación personal) señala que no hay enfermedades tradicionales en Yucatán que refieran a la locura, aunque hay palabras coloquiales mayas que remiten a la pérdida de la razón.

En las últimas décadas se han generado estudios sobre los "nervios", epilepsia o locura que habrían sido generados por el susto o por corajes (Castaldo, 2002; Gallardo, 2002). Se han detectado también en clínicas rurales del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) procesos depresivos

y de ansiedad, especialmente en mujeres. Pero varios de los principales especialistas como Barragán, Campos, Güémez o Villaflor (comunicaciones personales) reconocen que las enfermedades mentales son poco o nada estudiadas en los pueblos originarios. Este asunto no ignora que los curadores tradicionales, por lo menos en ciertas comunidades, están atendiendo personas con crisis nerviosas, ansiedad, depresión, insomnio.

Por otra parte, pese a que Yucatán tiene históricamente las más altas tasas de suicidio de México, documentado por lo menos desde finales del siglo XIX, o a que en 2020 hubo una ola de suicidios de adolescentes indígenas chiapaneco y a que se ha incrementado notablemente el suicidio general y sobre todo en jóvenes entre 1970 y la actualidad en el país, no contamos con estudios sobre suicidio en grupos originarios. Es interesante señalar que mientras para los pueblos indígenas sudamericanos tenemos una compilación de doce trabajos sobre el suicidio (Campo y Aparicio, 2017), para México casi no contamos con este tipo de estudios.

Violencias como parte de la cultura

Toda una tendencia ha señalado el papel de la violencia sistemática en la generación de enfermedades mentales o emocionales (Farías, 1999; Frías, 2021), y México es una sociedad que por lo menos desde la conquista europea se ha caracterizado por el dominio de la violencia sistemática a nivel nacional y en los pueblos originarios. La negación de la enfermedad mental en los pueblos oprimidos y colonizados tiene en gran medida que ver con la hipótesis evolucionista generada en el siglo XIX, según la cual la locura y la enfermedad mental tenían que ver con el desarrollo de la "civilización", premisa que fue cuestionada en diversos momentos y especialmente en las décadas de 1950, 1960 y 1970 por los estudios de la situación colonial, reconociendo dichas enfermedades como producto, por lo menos de manera parcial, de la dominación y explotación colonial, como lo han planteado Balandier, Bastide y Fanon, pero que no ha sido aplicado entre nosotros. Por ello considero que esta negación y secundarización tienen que ver en gran medida con que se piensa la enfermedad mental como otra posible estigmatización contra los pueblos nativos.

Pero las violencias no son solo ignoradas como causales de enfermedad mental o de padecimientos emocionales, sino que no suelen ser estudiadas como violencias, pese a su notoria existencia y a sus posibles incrementos. No son estudiadas respecto de la mujer, pero especialmente



del varón, no obstante que a nivel nacional más de 90% de los homicidios son de varones contra varones y que México tiene una de las más altas tasas de homicidios; recordemos que Latinoamérica es la región con mayores tasas de homicidios en el ámbito mundial. Además, los escasos estudios sobre masculinidad en indígenas de México, como el de Martín de la Cruz (2010), no incluyen el papel de las violencias en las relaciones varón/varón y varón/mujer, pese a ser una de las características culturales de gran parte de los pueblos originarios y, por supuesto, de los no originarios.

La recuperación de esta problemática se ha dado exclusivamente respecto de la mujer, en gran medida por el desarrollo de perspectivas feministas. Se ha documentado que entre 2012 y 2018 los homicidios de mujeres hablantes de una lengua indígena han aumentado más de 154%, al pasar de 79 a 122; más aún, en 98% de las comunidades indígenas de los estados de México, Morelos, Veracruz, San Luis Potosí y la Ciudad de México van en aumento las agresiones contra las mujeres (Xantomila, 2020). De tal manera que en algunos estudios se concluye que "[…] las formas más severas de violencias sexuales como la violación y el intento de violación son más prevalentes entre las mujeres hablantes de una lengua indígena" (Frías, 2021a: 381; Cacique, 2021).

Se ha encontrado que la mayoría de estas violencias son realizadas por familiares, lo que aparece documentado no solo en investigaciones socioantropológicas, sino en testimonios biográficos, como el caso de la indígena zapoteca Odila Romero que narra cómo antes de los once años fue manoseada y penetrada sexualmente por sus tíos (Blackwell, 2009). En comunidades de diferentes grupos étnicos mexicanos se ha registrado que las violencias contra la mujer están legitimadas culturalmente, incluso por la MT, ya que, por ejemplo, algunas enfermedades tradicionales como el susto o la bilis serían generadas por estas violencias y, por lo tanto, sanadas, pero sin alterar la normalidad cultural de las violencias. Estas violencias intrafamiliares ocurren en comunidades donde la dominación masculina es absoluta y una gran parte de dichas violencias son extremas y llegan incluso a la muerte de la mujer. Las continuas violencias en muy diferentes situaciones cumplirían el papel simbólico de evidenciar quién tiene el poder no solo en las relaciones de género, sino en la comunidad y en la cultura.

Pese a estos reconocimientos, los especialistas como Sonia Frías concluyen que estas violencias contra la mujer han sido escasamente estudia-

das, pues "han sido invisibilizadas tanto por un gran sector de la academia como por distintas instancias gubernamentales" (2021: 433), además de que "De hecho existen pocos estudios que se hayan aproximado a la magnitud de las violencias de género que viven las mujeres y niñas indígenas; y cuando lo han hecho, se han centrado en la problemática de violencia de pareja" (Frías, 2021a: 18). Con esta percepción concuerdan Berrio, Castro, De Keizer, Gamlin, Minero, Núñez, Ravelo, Sierra y me lo confirmaron a través de comunicaciones personales hechas en 2021; asimismo, subrayan que el Instituto Nacional Indigenista no ha planteado esta problemática durante su etapa integracionista, pero tampoco durante su periodo participativo (Muñiz y Corona, 1996).

Guillermo Núñez, una de las principales autoridades en estudios de género, considera que "no hay casi nada escrito sobre violencia de género en contextos indígenas; recuerda que hay algunas viejas tesis que presentan visiones mitificadas, donde todo es lindo". En sus estudios sobre los yaquis, documenta la hegemonía masculina y señala que los intelectuales indígenas no hablan sobre desigualdades de género ni sobre violencias; según ellos,

> si bien entendemos que es un tema importante, pero híjole, es un tema delicado, porque si se mueve una pieza de la estructura familiar yaqui, de lo que es la mujer y el hombre… Uuff existe el riesgo de que se desmorone todo. Los intelectuales indígenas activistas no tratan el tema de la violencia de género, pues creen que con ello contribuyen aún más a la estigmatización de los indígenas (comunicación personal, 29/07/2021).

A su vez, Jennie Gamlin observa que la mayoría de las mujeres *wixaritari* han vivido y/o siguen viviendo relaciones intrafamiliares violentas:

> De las conversaciones que he tenido, surgen violencias muy extremas que pueden causar la muerte. Estas mujeres sufren violencias del padre, madre, hermano y maridos. No he escrito sobre este tema, pues me es muy difícil hablar abiertamente de violencia intrafamiliar con la comunidad. No obstante, algo digo en algún texto (Gamlin, 2020). La bibliografía sobre los huicholes no trata este tema; se ha focalizado en los procesos religiosos y artísticos. No conozco un solo texto sobre violencia de género entre los huicholes (comunicación personal, 03/03/2021).



Si bien en las últimas décadas se ha denunciado insistentemente la violencia contra la mujer y, en menor medida, la violencia contra la mujer indígena, observamos que en gran parte de estos señalamientos dominan interpretaciones que reconocen la existencia de violencias, pero al mismo tiempo se evita incluir ciertos aspectos y se proponen interpretaciones que los excluyen y convalidan otros. Según Muñiz y Corona, la violencia contra la mujer en contextos indígenas es en gran medida encubierta "[…] con el discurso de la preservación cultural. Así cualquier tipo de violencia física o mental sobre las mujeres indígenas, se explica desde sus costumbres y tradiciones ancestrales" (1996: 42).

Lo que queda claro en las escasas etnografías es que la violencia de género es generada y protegida por la cultura de los pueblos originarios, pues en lugar de describir y analizar los usos y costumbres violentos, muchos de los estudios, incluida una parte de los feministas, remiten las explicaciones a procesos "externos". De tal manera que las violencias son remitidas a la sociedad mestiza, a la situación colonial, al racismo, a la explotación de la mujer por los blancos, a la violencia antifemenina de los caciques, a las violencias del crimen organizado e inclusive a las violencias castrenses, pero sin describir específicamente las violencias intrafamiliares. Y si bien no niego el importante papel que cumplen las violencias enumeradas; sin embargo, el núcleo de las violencias contra la mujer son intrafamiliares e intracomunitarias.

Subrayo que tenemos muy escasos estudios sobre homicidios en general, y los pocos que existen han sido desarrollados por antropólogos extranjeros. Más aún, se suele reconocer que la brujería puede causar muertes en niños y también en adultos, pero salvo excepciones (Peña, 2006) no tenemos estudios locales referidos a infanticidios, pese a que aparecen como parte de los usos y costumbres. Más aún, en el ámbito nacional se han incrementado en los últimos años los homicidios infantiles, que son cometidos casi en su totalidad por familiares de la víctima (Hernández Bringa, 2007). Por lo que la mayoría de las violencias físicas y emocionales, así como los homicidios se dan entre miembros de la familia y de personas cercanas. En otras palabras, la gran mayoría de las violencias no son ejercidas contra los sujetos y grupos que los explotan y racializan, sino contra miembros de su comunidad o de comunidades indígenas cercanas.

Considero importante mencionar que los antropólogos no describen ni analizan las muertes corporativas expresadas sobre todo en las ven-

ganzas de sangre, pese a que han sido señaladas por autores extranjeros y reconocidas, pero no estudiadas, por especialistas mexicanos. Ahora bien, como lo he señalado (Menéndez, 2012) en forma explícita e implícita, los antropólogos locales y de Latinoamérica, en general, suelen considerar que las violencias y sobre todo los homicidios no son parte de la cultura, lo que se evidencia más allá de las palabras en la escasez de este tipo de estudios locales. Sin embargo, las violencias y homicidios han sido reconocidos y estudiados en México por antropólogos extranjeros desde por lo menos 1940, cuando Ruth Bunzell publica su texto sobre los chamulas; le siguieron los textos de Carmen Viqueira y Ángel Palerm (1954) sobre los totonacas; y en las décadas siguientes los de Henry Favre (1964), Lola Romanucci-Ross (1973), Veronique Flanet (1977, 1986), James Greenberg (1989), sobre diversos grupos.

Por más que los especialistas mexicanos saben de las violencias homicidas en las comunidades que investigan, muy pocos las estudian; Jaime Page, uno de los mejores estudiosos de los procesos de SEAP indígenas (comunicación personal, 2021), no conoce estudios sobre homicidios en grupos originarios de Chiapas y concluye que en algunos municipios es un tema tabú. A su vez, De Keizer (comunicación personal, 2021), uno de los mayores especialistas en violencia masculina, desconoce la existencia de trabajos sobre homicidios y otras violencias en grupos étnicos; una excepción es el trabajo de Zuanilda Mendoza (2013) respecto de los triquis, que es para mí el principal aporte etnográfico de la antropología mexicana a la descripción y análisis de la violencia en un pueblo originario en el que la violencia es parte estructural de la vida cotidiana.

La violencia doméstica, según Jane Collier (2009), ha sido estructural en los grupos étnicos, y si bien se han dado cambios, dichas violencias siguen existiendo como parte normalizada de las relaciones de género legitimadas por la comunidad. Es en gran medida por esta normalización cultural que las mujeres y los niños no denuncian las agresiones, pues hasta una parte de las mujeres consideran que es normal que las violenten. Más aún, las autoridades comunitarias apoyan a los violentadores y secundarizan o niegan las escasas demandas planteadas por las mujeres. “Entre las mujeres existe desconfianza con respecto a acudir a las instancias de procuración de justicia a levantar un acta, porque […] las autoridades son masculinas y tienden a favorecer a sus congéneres” (D’Aubeterre, 2003: 54).



Si bien en las revistas feministas mexicanas hay referencias a la violencia contra la mujer en general y respecto de los grupos indígenas en particular desde por lo menos la década de 1970, los primeros trabajos sistemáticos sobre estas violencias en los grupos indígenas mexicanos fueron impulsados por Soledad González, aunque concentrados en Cuetzalan (Puebla) (González, 1998, 2004, 2009; véase también Mejía y Mora, 2005). Pero fue la tesis de Graciela Freyermuth la que en 2000 desarrolló en profundidad etnográfica la violencia antifemenina en una zona de Chiapas.

Considero que el ocultamiento de estos procesos por gran parte de la producción antropológica, más que encubrir el problema, limita o impide la posibilidad de reducir y de ser posible erradicar la violencia. Hay que asumir desde el principio que estas violencias indígenas son parte de las condiciones de violencia dominantes en México como sociedad y que adquieren en los pueblos originarios características particulares. Además, dichas violencias –en el ámbito nacional y particular– pueden estar relacionadas con procesos que las pueden incrementar, como han sido los programas de planificación familiar impulsados desde las décadas de los setenta y ochenta, la pérdida del estatus social y económico del varón, dado que cada vez es menos el único proveedor del grupo familiar; la inclusión de la mujer en el proceso laboral, el proceso migratorio masculino que deja durante meses o años sola a la mujer, aunque controlada por el grupo familiar. Considero que hay que evidenciar en toda su significación estas violencias para que las asumamos, en lugar de marginarlas y negarlas.

En términos epidemiológicos una situación especial la constituye la carencia de estudios sobre las enfermedades y padecimientos que, pese a impactar en sus vidas, desconocen los pueblos indígenas, pues solo lo abordan algunos trabajos puntuales. Está el estudio de Horacia Fajardo sobre los huicholes, quien señala que "pacientes de diferente edad con signos obvios de enfermedades nutricionales como anemia, avitaminosis o debilidad extrema por falta de alimento, no fueron catalogados como enfermos por 'el costumbre'" (2007: 141; véase también Cortés, 2015). Estudios médicos y ecológicos, pero también antropológicos (Pérez Camargo, 2020; Valdez Tah, 2015), han evidenciado el desconocimiento por la población y por los curadores tradicionales de la enfermedad de Chagas en Yucatán. También tenemos el caso del VIH-sida que, pese a ser una importante causa de mortalidad entre la población indígena (Freyermuth,

2017), es escasamente estudiado. Patricia Ponce concluye que "Es patente el profundo desinterés por parte de los científicos sociales para desarrollar pesquisas sobre concepciones, valores y prácticas sexuales, identidades de género, diversidad sexo genérica, homofobia, homoerotismo, estigma, discriminación y VIH/sida (Ponce, 2008: 1; véase también Ponce, 2011; Núñez, 2011; Muñoz, 2022, 2023).

Si bien en los últimos años se ha desarrollado la investigación de género y procesos de SEAP, esta se focalizó en la mujer, en especial a través de los estudios sobre mortalidad materna; pero prácticamente no existen estudios sobre el género masculino y sobre gays, lesbianas y transgéneros en los pueblos originarios, salvo contadas excepciones. En el caso del varón esta carencia es significativa porque, según Freyermuth (2017), con datos hasta 2014, las tasas de mortalidad de los varones indígenas duplican las de las mujeres y en los municipios donde hay 70% y más de población indígena, las diferencias son aún mayores. No contamos con datos sobre qué género se enferma más, aunque se señala que la mujer es quien concurre más a atención con MT y con biomedicina, pero sin un desarrollo etnográfico preciso. Lo mismo ocurre respecto de la autoatención de los padecimientos a nivel familiar, ya que se da por sentado que está a cargo de la mujer, pero el trabajo etnográfico es escaso (Cortez, 2015).

Desde la perspectiva epidemiológica, es necesario reconocer que a partir de las investigaciones de Berrio, Freyermuth, Muñoz y Sesia se ha desarrollado una importante corriente de estudios epidemiológicos sobre pueblos originarios de Chiapas, Oaxaca y Guerrero que han permitido tener una visión cada vez más precisa de la mortalidad y morbilidad de los mismos. Ponce sí ha generado este tipo de estudios, pero referidos solo al VIH-sida y especialmente en Veracruz. La mayoría de estos estudios se centran en lo alopático y no incluyen lo tradicional como parte de la carrera del enfermo.

Mortalidad materna, parto, matrimonios y sexualidades

Hay toda una serie de procesos epidemiológicos que tienen que ver directa e indirectamente con el embarazo, el parto y el puerperio, que evidencian también exclusiones o producciones reducidas, salvo en los casos de los grupos coordinados por Freyermuth y por Paola Sesia en Chiapas y en Oaxaca, respectivamente, que han dado a conocer las altas tasas de mor-



talidad materna en las zonas indígenas, así como también su paulatina disminución aunque mantienen notorias diferencias con la media nacional. Ya en 2001 la Secretaría de Salud señalaba que las mujeres indígenas tienen un riesgo de morir tres veces mayor a las no indígenas por causas relacionadas con la maternidad, lo que se mantiene en 2011 (Freyermuth y Luna, 2014). Pero, además, se observa que 87% de las mujeres muertas en los Altos de Chiapas entre 1989 y 1993 no habían recibido atención médica (Freyermuth y Meneses, 2006: 6). Freyermuth y Arguello (2018) muestran esta situación en 1990 y en 2015, ya que a pesar de un descenso de la mortalidad materna en Chiapas y en Oaxaca, sigue siendo mucho más alta la tasa de mortalidad en mujeres indígenas que en no indígenas.

Las más altas tasas de mortalidad materna se han dado cuando en la atención del parto dominaba la medicina tradicional y puede correlacionarse, por lo menos parte del descenso, con un incremento de la asistencia biomédica, más allá de la violencia obstétrica y de que dicha asistencia fue cuestionada por parte de la población nativa. Como evidencian Sesia y Freyermuth (2017), pese a las altas tasas de mortalidad materna ocurridas entre 2004 y 2007 en Oaxaca, necesitamos asumir que estas son más altas aún, dado el alto nivel de subregistro que existe en las zonas indígenas, que la autora calcula entre 40% y 50%. Subraya que 75% de las defunciones en zonas indígenas se dieron en la casa; más aún: "El 44% de las mujeres en los municipios indígenas que fallecieron por mortalidad materna dieron luz a solas o atendidas por un familiar […] el 33% fueron atendidas por parteras empíricas, y sólo 21% tuvieron atenciones médicas por personal de salud calificado" (Sesia y Freyermuth, 2017: 232). Pero, además, 60% de la mortalidad infantil en 2013 se daba en zonas indígenas (*La Jornada*, 20/08/2014). Ante estas cifras, la autora llega a cuestionar en un trabajo previo: "la imagen a veces romántica que existe sobre todo en cierta literatura antropológica con respecto a la importancia cultural y médica de terapeutas tradicionales en comunidades indígenas" (Sesia *et al.,* 2007: 27).

La alta mortalidad materno/infantil en zonas indígenas ha sido documentada periódicamente por la Organización Panamericana de la Salud a través de investigaciones sobre la salud de las Américas, pero también por medio de investigaciones antropológicas hechas en varios países de Latinoamérica. En el caso de Bolivia se señala no solo la alta mortalidad materna, sino que "[…] por cada mujer que muere por causas atribuibles al embarazo, parto y puerperio, alrededor de treinta sobreviven con su

salud sexual y reproductiva severamente comprometida. Los huérfanos sobrevivientes también sufren problemas de salud, crecimiento y desarrollo muy bien documentado en diferentes investigaciones" (Uriburu, 2006: 173). Aclaro que en México no contamos con este tipo de investigaciones; como tampoco con estudios sobre el síndrome de alcoholismo fetal, que en México puede ser muy alto dada la alta ingesta de alcohol en mujeres indígenas, que se expresa parcialmente a través de sus altas tasas de mortalidad por cirrosis hepática.

Si bien las parteras empíricas constituyen el tipo de curador tradicional más estudiado en México, la mayoría de estos estudios no describen ni analizan la posible mortalidad durante el embarazo, el parto y el puerperio tratados por las parteras. Destacados especialistas (Berrio, Castro, Freyermuth, Salas, Sesia) no conocen trabajos sobre mortalidad en partos realizados por parteras (comunicación personal, 2020/2021); mientras Jaime Page (comunicación personal, 2018) señala que las parteras y otros curadores tradicionales con quienes ha platicado sostienen que nunca se les mueren los pacientes. Para Berrio, la mortalidad de madre e hijos en el proceso de parto con parteras es un tema tabú; en mi comunicación por lo menos con cuatro especialistas no obtuve información sobre mortalidad en parto, pese a que han tenido experiencias directas de muerte. Dichas experiencias refieren no solo a la mortalidad materna, sino también a la mortalidad neonatal. Obviamente esta mortalidad no se consigna, pues puede conducir a situaciones legales; pero, además, dicha omisión ocurre por el dominio de miradas que tratan de evitar discriminaciones racistas mitificando en gran medida la realidad.

La mortalidad materna y la mortalidad neonatal han ido descendiendo por varias razones, entre ellas, la aplicación sistemática del programa de planificación familiar (PF) que ha generado una notoria disminución del número de nacimientos y, por lo tanto, de partos. Si bien este programa inicialmente operó menos en zonas indígenas y fue rechazado por la población y por gran parte de las parteras, se fue imponiendo y en la actualidad excluyó a las parteras del trabajo de parto. Una de las principales técnicas de PF ha sido la esterilización de mujeres, la que casi no ha sido estudiada por la antropología mexicana, incluida la antropología feminista (Menéndez, 2009).

Ahora bien, hay muy pocas investigaciones sobre el papel y las reacciones del varón ante la aplicación de la PF a sus mujeres; se señalan



–como vimos– algunas reacciones violentas, pero sin un desarrollo etnográfico que lo sustente. Si el machismo y el poder del varón sobre su mujer es tan fuerte como se señala, ¿qué pasó para que ellos aceptaran la aplicación de técnicas anticonceptivas, inclusive definitivas, a sus mujeres? Es importante hacernos esta pregunta, especialmente porque, según el refrán mexicano, para los hombres: "la mujer siempre cargada como el fusil, y detrás de la puerta". La antropología feminista en particular ha enfatizado el fuerte régimen patriarcal dominante en los pueblos originarios, pero no describen, analizan ni explican cómo, pese a dicho régimen patriarcal, se impuso la PF, incluidas las esterilizaciones. Según Berrio, Haro, Núñez y Sesia no existen estudios etnográficos sobre cómo reaccionaron los varones frente a la PF.

Uno de los problemas más agudos que operan en los pueblos originarios y, por supuesto, no solo en ellos, refiere a los matrimonios infantiles como parte de los usos y costumbres (Naciones Unidas/CEPAL 2021). Las niñas son casadas entre los nueve y los 14 años, y en algunos casos aún a menor edad (Juárez, 2016). Según la ONU, una de cada cinco mujeres en México se casa siendo niña (Juárez, 2016a); de acuerdo con el Unicef, es en los grupos indígenas de América Latina donde estos matrimonios son más frecuentes, constituyendo la única región en la que no disminuye el matrimonio infantil (Poy Solano, 2018). Dichos matrimonios están basados en usos y costumbres, es decir, están justificados por las culturas nativas, de tal manera que las mujeres que tratan de evitar el matrimonio forzado se ven expuestas, por lo menos en comunidades del estado de Guerrero, a ser privadas de la libertad por la familia del cónyuge, a que les arrebaten a los hijos o, inclusive, a que las encarcelen, como aseveró recientemente Abel Barrera, reconocido defensor de los pueblos originarios (Xantomila, 2023). Es el caso de una niña de 14 años que se negó a casarse con otro niño, casamiento que había arreglado su familia, que recibiría 200,000 pesos mexicanos cuando la casaran; pero, dado que esta niña rechazó el matrimonio, fue encarcelada por la policía comunitaria (Guerrero, 2021).

Estos procesos se dan por lo menos en grupos originarios de Chiapas, Michoacán, Oaxaca, San Luis Potosí y Veracruz (Bellato y Miranda, 2016; García Gómez, 2017; Camacho, 2017), donde en los últimos años se ha documentado periodísticamente el rechazo de niñas a casarse con consecuencias negativas para ellas. Los usos y costumbres en algunos contextos pueden adquirir características especiales, como la ocurrida con

una joven indígena de 16 años en una comunidad de Veracruz, donde las autoridades comunales trataron de casarla con el sujeto que la violó (*Refoma*, 26/12/2019). Necesitamos asumir que en estas violencias operan estructuras de reciprocidad que articulan los homicidios con las necesidades comunitarias. Según Mendoza (2013), una mujer triqui le informó que un sujeto mató a su esposo y que las autoridades comunales propusieron que el asesino se casara con ella con el objetivo de hacerse cargo de la familia. O, en otros casos, las autoridades comunales no solo no detienen al violador, sino que únicamente le imponen una multa, como ocurrió en una comunidad chiapaneca (Henríquez, 2003). Más aún, en el Valle del Mezquital dos médicos acusados de violar a una menor solo tuvieron que pagar una multa de 35,000 pesos a la familia de la niña (Camacho, 2003). En gran medida, debido a los usos y costumbres, la ONU/CEPAL (2021) estima que hay un notable subregistro de casos porque son ocultados por la comunidad, pero también por quienes estudian estos hechos. La base de estos usos y costumbres es la venta de la niña a sujetos generalmente adultos que pagan una dote, casi siempre en dinero en la actualidad, ya que, hasta hace pocos años, lo que se pagaba correspondía a las bebidas y comidas que implicaba el matrimonio.

Como en los otros campos de estudio señalados, no tenemos etnografías de estos usos y costumbres, dado que si bien esta situación ha sido planteada desde la década de 1980 por organizaciones sociales de orientación feminista, son escasos los textos antropológicos, pese a que activistas indígenas, como el abogado Abel Barrera, denunciaron y solicitaron la intervención del gobierno para eliminar las ventas matrimoniales. Sin embargo, siguen dominando visiones indigenistas que omiten u ocultan los usos y costumbres negativos normalizados culturalmente, de tal manera que para los varones y también para la mayoría de las mujeres la violencia es parte de su normalidad cultural: "Debemos pugnar porque el indigenismo haga consciente el derecho a cuestionar la propia cultura y cambiar prácticas contrarias a los derechos humanos de los grupos indios, en particular de las mujeres, sobre todo en lo relacionado con la violencia doméstica. Que asume que no todo lo tradicional es bueno o concibe lo ancestral como idílico y deseable" (Muñiz y Corona, 1996: 58).

Subrayo que estos procesos no se dan solo en los pueblos originarios, sino que son parte de otros sectores sociales; pero es en los pueblos indios donde aparece legitimado culturalmente. México, según la Organiza-



ción para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), es el país del mundo con mayor abuso sexual de niños, niñas y adolescentes (Gómez, 2023); las niñas indígenas constituyen 45% de las menores víctimas de trata (Largner, 2018); más aún, el abuso sexual por parte de profesores y funcionarios en escuelas primarias y secundarias de Querétaro es la principal denuncia que registra la Comisión Estatal de Derechos Humanos por parte del sector indígena (Chávez, 2004). Es el conjunto de estos procesos lo que necesitamos asumir a nivel nacional, latinoamericano y, sobre todo, de las comunidades originarias.

Ligado estrechamente a los problemas señalados, tenemos la cuestión del embarazo adolescente, que no solo se da en zonas indígenas, pero que ocurre en ellas en mayor porcentaje. Gran parte de dichos embarazos aparecen ligados a las violencias de género; de tal manera que en México 11 000 niñas son embarazadas anualmente como consecuencia de la violencia sexual cometida principalmente en la familia, según la directora de Instituto Nacional de las Mujeres (Martínez, 2019; *La Jornada*, 2019). En 2015 y 2016, más de mil niñas de entre diez y 14 años que resultaron embarazadas en su mayoría fueron producto de violación sexual y "fueron forzadas a continuar con su embarazo" (*La Jornada*, 2017). La titular del Consejo Nacional de Población (Conapo) consideró que, durante el confinamiento generado por la pandemia, se habrían incrementado en 30% los embarazos de adolescentes. Según Gabriela Rodríguez, 27.5% de los abusos es generado por los tíos, 15% por otro familiar, 13% por alguien conocido, 9.3% por un hermano y 6.6% por el papá (Rodríguez, 2021). Este proceso es más frecuente en las zonas marginadas de Chiapas, Tabasco, Coahuila y Guerrero, sobre todo en zonas de prevalencia indígena, siendo parte de los usos y costumbres (Rodríguez, 2021, 2021a, 2023).

La sexualidad constituye uno de los campos más excluidos por parte de los estudios de MT, pues la sexualidad femenina, masculina y de otros géneros es prácticamente ignorada. No hay estudios sobre el erotismo, la diversidad sexual, los orgasmos, la masturbación o la disfunción eréctil, pese a que, por ejemplo, se ha sostenido que la anorgasmia (incapacidad de experimentar orgasmos) afecta a 40% de las mujeres urbanas y a 80% de las rurales, lo que sería producto de la represión sexual femenina (Hernández, 2005). Tampoco hay estudios sobre el aborto, aunque paradójicamente tenemos estudios sobre técnicas abortivas en los grupos indígenas mexicanos; también carecemos de trabajos sobre la infertilidad y, en especial, sobre la

esterilidad por género, ya que los escasos datos con que contamos indican que la infertilidad es atribuida comunitariamente a la mujer.

Hay un proceso que tiene importancia en sí mismo, pero que se ha potenciado dada la expansión del VIH-sida, me refiero al estudio de la diversidad sexual y de manera particular de la homosexualidad que, según Guillermo Núñez, poco o nada se ha trabajado en México y menos aún en los pueblos originarios (2009: 8). Según Núñez, esta ausencia "se deriva de que la homosexualidad o cualquier disidencia entre los indígenas no existe o no es propia de su sociedad, sino una expresión decadente producto de la influencia 'exterior'" (2009: 14). Plantean varios analistas, especialmente Patricia Ponce, que la bisexualidad masculina tiene como consecuencia la transmisión del VIH-sida por los varones a sus esposas.

Ahora bien, el conjunto de los procesos analizados expresa características básicas de las culturas de los pueblos originarios, pero sobre todo una: la subordinación social, cultural, política y sexual de la mujer no solo al hombre sino a su comunidad, a su cultura. Si bien en los últimos años algunas mujeres están logrando acceder a cargos políticos comunitarios, estatales y nacionales, dichos logros siguen siendo mínimos, ya que las comunidades continúan desarrollando estrategias para excluirlas del poder político. Aunque es creciente la demanda femenina contra la violencia y la subordinación, por lo menos hasta ahora la mayoría de los analistas reconocen que la mujer sigue estando subordinada al varón, a la familia del esposo, a su comunidad y a su cultura. La asamblea de San Bartolo Coyotepec (Oaxaca) eligió presidente municipal a Rutilio Pedro Aguilar, quien declaró personas no gratas a las mujeres que se han manifestado por el respeto a sus derechos políticos electorales. Se decidió que las mujeres no pueden ser regidoras ni presidentas municipales. Esta decisión se tomó en una asamblea a la que asistieron 900 personas, en su mayoría mujeres; sin embargo, el sometimiento es tal que, al ser postuladas las propias féminas, con cabeza agachada, pedían no ser incluidas excusando que no podían cumplir con la regiduría (Pérez, 2014).

No obstante que la antropología feminista ha planteado varios de los procesos enumerados, en las corrientes antropológicas o en las orientaciones políticas e ideológicas dominan las tendencias a no analizar dichos procesos. Y no solo se trata del indigenismo nacionalista, expresado en gran medida por el gobierno actual, sino de las corrientes poscoloniales y decoloniales, así como también de sectores del Ejército Zapatista de Libe-



ración Nacional (EZLN) que colocan el núcleo de las violencias contra las mujeres en el "capitalismo macho" occidental, lo que expresa un mecanicismo ideológico que tiene poco que ver con lo que ocurre en la realidad. No cabe duda de que en los diferentes países capitalistas "occidentales" se ejercen violencias de todo tipo contra las mujeres, pero no son en estos países donde se dan las formas más frecuentes, crueles y asesinas contra la mujer, sino que es en países capitalistas no occidentales como Afganistán, Irán o Arabia Saudita. Es en estas sociedades donde las mujeres pueden ser lapidadas por adulterio, donde refranes señalan que vale más una vaca que una mujer, donde las mujeres no pueden bailar ni cantar públicamente. Por lo que mientras sigamos jugando a lo ideológico, tanto para omitir/ocultar los procesos enumerados, como para interpretarlos sesgadamente, no solo no vamos a interpretar y movilizar la realidad, sino que seguiremos contribuyendo a la persistencia de esas violencias, vejámenes y sufrimientos.

Bibliografía

Aguirre Bertrán, Gonzalo (1986). *Antropología médica*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bellato, Liliana y Carlos Miranda (2016). *Diagnóstico de la violencia contra las mujeres por razones de género en el estado de Chiapas. Elementos para su conocimiento e intervención en la acción institucional*. México: Consorcio de Organizaciones por la Vida y Libertad de las Mujeres y Niños.

Blackwell, Maylei (2009). "Mujer rebelde: testimonio de Odila Romero Hernández", *Desacatos,* núm. 31, pp. 147-156.

Bonfil, Guillermo (1962). *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal, Yucatán*. México: INAH.

Bunzel, Ruth (1940). "The Role of Alcoholism in Two Central American Cultures", *Psychiatry,* núm. 3, pp. 361-387.

Casique, Irene (2021). "Prevalencia y factores asociados a las violencias de pareja contra las mujeres hablantes de lenguas indígenas en México", en Sonia Frías (ed.). *Violencias de género en contra de mujeres y niñas indígenas en México en contextos públicos, privados e institucionales*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, pp. 39-86.

Camacho, Carlos (2003). "Indígenas del Mezquital retienen a dos médicos acusados de violación", *La Jornada,* https://www.jornada.com.mx/2003/05/16/037n2est.php?origen=estados.php&fly= Consultado el 25 de enero de 2024.

Camacho, Fernando (2017). "Matrimonios de niños con adultos por dinero, práctica aún común en estados", *La Jornada,* https://www.jornada.com.mx/2017/04/30/sociedad/030n1soc Consultado el 25 de enero de 2024.

Campo, Lorena y Miguel Aparicio (coords.) (2017). *Etnografías del suicidio en América del Sur*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Castaldo, Miriam (2002). "La locura: perfil, análisis e interpretación en Santa María de la Encarnación Xoyatla, Puebla". México: UNAM, Tesis de Maestría en Antropología.

Chavez, Mariana (2004). "Abuso sexual en primarias queretanas, principal denuncia de indígenas: CEDH". *La Jornada,* https://www.jornada.com.mx/2004/01/23/032n3est.php?origen=estados.php&fly= Consultado el 25 de enero de 2024.

Collier, Jane (2009). "Comentario", *Desacatos*, núm. 31, pp. 89-96.

Cortez, Renata (2015). "Muertes en niños de cinco años: desigualdad étnica, económica y de género como condicionantes de la autoatención entre familias zoques de Chiapas". México: CIESAS, tesis de doctorado en Antropología Social.

D'Aubeterre, María Eugenia (2003). "Violencia sexual hacia las mujeres en Cuetzalan, Puebla", en Soledad González (coord.). *Salud y derechos reproductivos en zonas indígenas de México*. México: El Colegio de México, pp. 53-55.

De la Cruz, Martín (2010). *Hacerse hombres cabales. Masculinidad entre tojolabales*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Dubos, René (1975). *El espejismo de la salud: utopías, progreso y cambio biológico*. México: FCE.

Enciso, Angélica (2018). "Sufren hambre 30% de indígenas: Coneval; la incidencia nacional es de 19%". *La Jornada,* https://www.jornada.com.mx/2018/10/17/sociedad/037n2soc Consultado el 16 de enero de 2024.

Erasmus, Charles (1963). *El hombre asume el control. Desarrollo cultural y programas de ayuda técnica*. Buenos Aires: Bibliográfica Omeba.





Fabrega, Horacio y Hugo Nuttini (1993). "Witchcraft Explained Childhood Tragedies in Tlaxcala and Their Medical Sequelae", *Social Science & Medicine*, 36(6), pp. 793-805.

Fajardo, Horacia (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro, conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis/Universidad de Guadalajara.

Farías, Pablo (1999). "Salud mental, marginación y población indígena en América Latina", en Mario Bronfman y Roberto Castro (coords.). *Salud, cambio social y político. Perspectivas desde América Latina*. México: Instituto Nacional de Salud/EDAMEX.

Favre, Henri (1964). "Notas sobre el homicidio entre los chamula", *Estudios de Cultura Maya*, núm. 4, pp. 305-322.

Flanet, Veronique (1977). *Viviré si dios quiere: un estudio de la violencia en la Mixteca de la costa*. México: Instituto Nacional Indigenista.

— (1986). *La madre muerte. Violencia en México*. México: FCE.

Freire, Germán (2007). "Introducción", en Germán Freire y Aimé Tillett (eds.). *Salud indígena en Venezuela*, vol. 2. Mérida: Dirección de Salud Indígena, pp. 11-17.

Freyermuth, María Graciela (2000). "Morir en Chenalhó, género, etnia y generación: factores constitutivos del riesgo durante la maternidad". Tesis de doctorado. México: UNAM.

— (2017). "Mortalidad en poblaciones indígenas desde los determinantes sociales y violencia estructural", en María Graciela Freyermuth (coord.). *El derecho a la protección de la salud en las mujeres indígenas en México. Análisis nacional y de casos desde una perspectiva de Derechos Humanos*. México: CIESAS/Comisión Nacional de Derechos Humanos, pp. 23-50.

— y Sergio Meneses (2006). "Muerte sin fin. Experiencias sobre la lucha contra la mortalidad materna en Chiapas, México", en *Exclusión y derecho a la salud. La función de los profesionales de la salud*. Conferencia IFHHRO/EDHUCASALUD (Educación en Derechos Humanos con Aplicación en Salud-Edhucasalud y Federación Internacional de Organizaciones de Derecho Humanos y Salud/IFHHRO), pp. 61-78.

— y Marisol Luna (2014). "Muerte materna y muertes evitables en exceso. Propuesta metodológica para evaluar la política pública en salud", en *Realidad, Datos y Espacio,* vol. 5, núm. 3, pp. 44-61.

— y Hilda Arguello (2018). "Maternal Mortality of Indigenous Women in Mexico: An Analysis from the Perspective of Human Rights", en D. Schwartz (ed.). *Maternal Death and Pregnancy-Related Morbidity Among Indigenous Women of Mexico and Central America*. Global Maternal and Child Health. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-71538-4_20

Frías, Sonia (ed.) (2021). *Violencia de género en contra de mujeres y niñas indígenas en México en contextos públicos, privados e institucionales*. Cuernavaca: UNAM/CRIM.

— (2021a). "Violencia sexual en contra de las mujeres y niños indígenas. Limitaciones y alcances de la ENDIREH 2016", en Sonia Frías (ed.) .*Violencias de género en contra de mujeres y niñas indígenas en México en contextos públicos, privados e institucionales*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM, pp. 353-388.

Friedrich, Paul (1991). *Los príncipes de Naranja*. México: Grijalbo.

Gallardo, Juan (2002). *Medicina tradicional p'urhepecha*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Gamlin, Jennie (2020). "You See, We Women, We Can't Talk, We Can't Have an Opinion". The Coloniality of Gender and Childbirth Practices in Indigenous *Wixarika* Families", *Social Science & Medicine*, vol. 252, pp. 1-8.

García Gómez, Martha Elena (2017). "Matrimonio infantil en México: discriminación de género", *Pluralidad y Consenso* 7(31), pp. 134-147.

González, Soledad (1998). "La violencia doméstica y sus repercusiones en la salud reproductiva en una zona indígena", en Asociación Mexicana de Población. *Los silencios de la salud reproductiva: violencia, sexualidad y derechos reproductivos*. México: El Colegio de México, pp. 17-54.

— (2004). "La violencia conyugal y la salud de las mujeres desde la perspectiva tradicional en una zona indígena", en Marta Torres (comp.). *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. México: El Colegio de México, pp. 153-194.

— (2009). "Violencia contra las mujeres, derechos y ciudadanía en contextos rurales e indígenas de México", *Convergencia*, 16(50), pp. 165-185.

Gómez Mena, Carolina (2023). "México, primer lugar del mundo en abuso infantil, señala la OCDE", *La Jornada,* https://www.jornada.com.mx/2023/03/11/politica/011n1pol Consultado el 22 de enero de 2023.



Guerrero, Jesús (2021). "Rescatan a niña que fue encarcelada por rehusarse a casarse", *Reforma*, https://www.reforma.com/rescatan-a-nina-que-fue-encarcelada-por-rehusarse-a-casarse/ar2303239 Consultado el 25 de enero de 2024.

Greenberg, James (1989). *Blood Ties and Violence in Rural México*. Tucson: University Arizona Press.

Henríquez, Elio (2003). "Por dos mil pesos liberan al violador de una mujer tzotzil en comunidad chiapaneca", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2003/12/02/031n2est.php?origen=estados.php&fly= Consultado el 25 de enero de 2024.

Hernández Bringas, Héctor (coord.) (2007). *Los indios de México en el siglo XXI*. México: UNAM/CRIM.

Hernández, Lindsay (2005). "Padecen anorgasmia 80% de mexicanas en el sector rural", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2005/09/08/index.php?section=ciencias&article=a02n1cie Consultado el 16 de enero de 2024.

Imberton, Gracia (2002). *La vergüenza: enfermedad y conflicto en una comunidad ch'ol*. San Cristóbal de las Casas: UNAM.

Inhorn, Marcia y Peter Brown (1990). "Anthropology of Infectious Disease", *Annual Review of Anthropology*, vol. 19, pp. 89-117.

Juárez, Blanca (2016). "Una de cada cinco mujeres en México se casa siendo niña, advierte ONU", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2016/12/30/sociedad/029n2soc Consultado el 16 de enero de 2024.

— (2016a). "Víctimas de 'prácticas nocivas', más de 23 mil niñas son madres", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2016/01/17/sociedad/031n1soc Consultado el 25 de enero de 2024.

Largner, Ana (2018). "Son niñas indígenas 45% de las menores víctimas de trata", *La Jornada* https://www.jornada.com.mx/2018/10/05/politica/016n3pol Consultado el 22 de enero de 2024.

La Jornada (2017). "Mil menores de edad fueron forzadas a continuar su embarazo en Veracruz" https://www.jornada.com.mx/2017/09/21/sociedad/035n1soc Consultado el 25 de enero de 2024.

— (2019). "Embarazo adolescente: negación de derechos" https://www.jornada.com.mx/2019/12/20/opinion/002a1edi Consultado el 25 de enero de 2024.

Mendoza, Zuanilda (2013). *Violencia en San Juan Copala, Oaxaca. Narraciones de muerte y sufrimiento*. México: Seminario Permanente de Antropología Médica.

Mejía, Susana y Aurelia Mora (2005). "Violencia de género en zonas indígenas: la experiencia de trabajo de la Casa de la Mujer Indígena de Cuetzalan, Puebla", *Memoria Puebla. Reunión Internacional de Atención y Prevención de la Violencia hacia las Mujeres: un enfoque interdisciplinario*. México: Instituto Nacional de las Mujeres, pp. 305-314.

Menéndez, Eduardo (2009). "De racismos, esterilizaciones y algunos otros olvidos de la antropología y epidemiología mexicanas", *Salud Colectiva,* 5(2), pp. 155-179.

— (2012). "Violencias en México: las explicaciones y las ausencias", *Alteridades*, 22(43), pp. 177-192.

— (2018). *Poder, estratificación social y salud*. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Martínez, Fabiola (2019). "Violadas por familiares, 34 niñas quedan embarazadas cada día", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2019/10/04/sociedad/035n2soc Consultado el 25 de enero de 2024.

Muñoz Martínez, Rubén (2022). "El VIH en los pueblos indígenas de Oaxaca, México: de la inmunidad étnica a la vulnerabilidad estructural", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 67(245), pp. 197-229.

— (2023). *Pueblos indígenas ante la epidemia del VIH. Política, cultura y práctica de la salud en Chiapas y Oaxaca*. México: CIESAS.

Muñiz, Elsa y Adriana Corona (1996). "Indigenismo y género: violencia doméstica". *Nueva Antropología,* 15(49), pp. 41-58.

Naciones Unidas/CEPAL (2021). *Los matrimonios y uniones infantiles tempranos y forzados*. Santiago de Chile: CEPAL.

Núñez, Guillermo (2009). *Vidas vulnerables. Hombres indígenas, diversidad sexual y* VIH-*sida*. México: Edamex/CIAD.

— (2011). "Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la Antropología", *Desacatos,* núm. 35, pp. 13-28.

Page, Jaime (2002). *Política sanitaria dirigida a los pueblos indígenas de México y Chiapas, 1875/1995*. México: UNAM/UACH.





Peña, Patricia (2006). "Mortalidad infantil y brujería. El caso de la etnia mazahua". Tesis de doctorado. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.

Pérez, Gilberto (2020). "La enfermedad que mata en 20 años, México". Tesis de maestría en Antropología Social. Ciudad de México: CIESAS.

Pérez, Jorge (2014). "Eligen alcalde en Coyotepec, Oaxaca; mujeres, excluidas", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2014/04/13/estados/027n3est Consultado el 25 de enero de 2024.

Ponce, Patricia (2008). "Rompiendo el silencio y construyendo puentes hacia una cultura de prevención y atención del VIH-sida y otras ITS en los pueblos indígenas", *Ichan Tecolotl*, núm. 214, pp. 1-4.

— (2011). "Pueblos indios y VIH-sida: nuevas miradas epidemiológicas, socioculturales y políticas públicas", en Patricia Ponce y Guillermo Núñez (coords.) (2011). *El VIH y los pueblos indígenas*. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos, pp. 7-22.

Poy Solano, Laura (2018). "AL y el Caribe, única región donde el matrimonio infantil no disminuye, *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2018/04/14/sociedad/032n1soc Consultado el 16 de enero de 2024.

Ramírez, Martha (1980). "Dinámica y conceptos sobre enfermedad y salud en Ticul, Yucatán". Tesis de licenciatura en Antropología Social. México: ENAH.

Rodríguez, Gabriela (2021). "Maternidad de adolescentes indígenas", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2021/08/27/opinion/019a2pol#:~:text=La%20Jornada%3A%20Maternidad%20de%20adolescentes%20indígenas&text=ostó%2050%20años%20a%20la,tasa%20es%20de%2067.9%20nacimientos Consultado el 16 de enero de 2024

— (2021a). "Como marionetas rotas", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/notas/2021/10/22/politica/como-marionetas-rotas-20211022/ Consultado el 16 de enero de 2024

— (2023). "Por el bien de todas, ¡primero las niñas!", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/notas/2023/03/10/politica/por-el-bien-de-todas-primero-las-ninas/ Consultado el 16 de enero de 2024.

Román, José Antonio (2003). "Unicef: 70% de los niños indígenas padece desnutrición", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2003/



11/21/045n1soc.php?printver=1&fly= Consultado el 16 de enero de 2024.

Romanucci-Ross, Lola (1973). *Conflict, Violence, and Morality in a Mexican village*. Palo Alto: National Press.

Sesia, Paola, Adriana Zentella, Karla Ruiz y Claudia Chávez (2007). "Violencia y mortalidad materna en contextos indígenas de Oaxaca: una mirada etnográfica", *GénEroos*, 4(1), pp. 53-83.

— y Graciela Freyermuth (2017). "Quince años de investigación en la prevención y la reducción de la muerte materna en Oaxaca", en Graciela Freyermuth (coord.). *Salud y mortalidad materna en México*. México: CIESAS, pp. 202-251.

— (2018). "La muerte materna en México desde finales del siglo XIX hasta 1990. De muertes inevitables a muertes prevenibles". Ciudad de México: CIESAS, ponencia presentada en el Seminario Permanente de Antropología Médica.

Steggerda, Morris (1965). "Rasgos personales y actividades diarias de los mayas de Yucatán", *Enciclopedia Yucatanense,* vol.6, pp. 93-131.

Turner, Víctor (1980). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.

Uriburu, Graciela (2006). "Mortalidad materna en Bolivia. ¿Qué hacer para evitar tantas muertes de mujeres", en Gerardo Fernández (coord.). *Salud e interculturalidad en América Latina*. Quito: Abya-Yala, pp. 173-186.

Valdez Tah, Alba (2015). "Prácticas y representaciones sociales asociadas a la transmisión vectorial de la enfermedad de Chagas en zonas indígenas Calakmul". Tesis de doctorado en Ecología y Desarrollo Sustentable. Tapachula: ECOSUR.

Viqueira, Carmen y Ángel Palerm (1954). "Alcoholismo, brujería y homicidio en dos comunidades rurales de México", *América Indígena,* vol.14(1), pp. 7-36.

Xantomila, Jessica (2020). "Suben homicidios de mujeres de habla indígena 154% en seis años", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2020/12/21/politica/011n2pol Consultado el 16 de enero de 2024.

— (2023). "Quienes se salen de matrimonios forzados sufren nueva violencia, denuncia el centro Tlachinollan", *La Jornada*, https://www.jornada.com.mx/2023/03/06/politica/012n2pol Consultado el 25 de enero de 2024.





Zolla, Carlos (dir.) (1994a). *La medicina tradicional de los pueblos indígenas*. México: Instituto Nacional Indigenista, 3 vols.
— (1994b). *Diccionario enciclopédico de la medicina tradicional*. México: Instituto Nacional Indigenista, 2 vols.

Eduardo L. Menéndez es licenciado en Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires); maestro en Salud Pública (Escuela Salud Pública de México); doctor en Antropología (Universidad de Buenos Aires). Doctorados *honoris causa* por la Universitat Rovira i Virgili; por la Universidad Nacional de Rosario y por la Universidad Nacional de Lanús. Profesor/investigador emérito del CIESAS. Ha desarrollado numerosas investigaciones en el campo de la antropología médica que ha dado lugar a la publicación de 32 libros y cuadernos; 119 artículos y 108 capítulos de libros. Entre sus libros están los siguientes: *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo* (2002); *De sujetos, saberes y estructuras. Introducción al enfoque relacional en el estudio de la salud colectiva* (2009); *Poder, estratificación social y enfermedad. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán* (2021); *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica* (2020).



REALIDADES SOCIOCULTURALES

LA BÚSQUEDA. SIGUIENDO HUELLAS METAFÓRICAS EN UN MARGEN URBANO

THE SEARCH: FOLLOWING METAPHORICAL FOOTPRINTS ON A CITY'S MARGINS

Isaac Vargas González*

Resumen: En 2006, el entonces presidente Felipe Calderón inició la guerra contra las drogas como una estrategia para desarticular a grandes redes criminales concentradas en el narcotráfico. No obstante, la guerra ha cobrado la vida de miles de personas, muchas de ellas encontradas en fosas clandestinas. Al enfocarse en una jornada de búsqueda de víctimas de desaparición forzada, este ensayo etnográfico describe y analiza una de las grandes marcas de brutalidad que ha dejado precisamente esa estrategia de seguridad. Un punto focal a lo largo de las páginas recae en reflexionar acerca de las distintas formas en que, en lugar de como los actores reclaman la potestad de los cuerpos sin vida localizados en fosas. Desde las madres que escarban la tierra para encontrar *tesoros* hasta el aparato de Estado que trata de controlar el proceso.

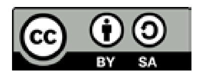
Palabras claves: desaparecidos, búsqueda, fosas clandestinas, cuerpos, México.

THE SEARCH: FOLLOWING METAPHORICAL FOOTPRINTS ON A CITY'S MARGINS

Abstract: Former Mexican President Felipe Calderón launched the war on drugs in 2006 as a strategy to dismantle vast drug trafficking networks. That war has cost the lives of thousands of people, many of whom are buried in mass graves. By focusing on a single day in the search for bodies, this ethnography describes and analyzes one of the brutal aftereffects of this security strategy. One key topic is the different ways in which actors stake out the rights of the lifeless

* Universidad de Toronto.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯marzo-agosto 2024, pp. 189-212
Recepción: 27 de abril del 2023 ▯ Aceptación: 1 de julio de 2023
https://encartes.mx





bodies in these graves, from the mothers who dig into the earth to find *tesoros* (treasures) to the state apparatus that attempts to control the process.
Keywords: disappeared, search, secret mass graves, bodies, Mexico.

Preludio

Este ensayo etnográfico analiza desde un enfoque antropológico una jornada de búsqueda en un país con más de cien mil desaparecidos y un desastre forense, entendido como el hacinamiento de las morgues nacionales que tienen más de 52 mil cuerpos en espera de ser identificados. Al acompañar a un equipo conformado por madres buscadoras,[1] autoridades estatales y activistas, nos adentraremos en una de las periferias urbanas de Guadalajara considerada como "zona de riesgo", pero en donde, paradójicamente, emana la esperanza para familias de personas desaparecidas, ya que, de acuerdo con información recibida, ahí podría haber fosas clandestinas. Al peinar el territorio y seguir las huellas metafóricas de los ausentes (más adelante desglosaré este concepto), van develándose diversas interacciones que entrañan registros de soberanía que demuestran cómo emergen maneras de relacionarse y reclamar los cuerpos de las víctimas desde la diversidad de actantes que participan en la búsqueda, quienes colaboran o colisionan por momentos. Así, el presente documento se presenta como un momento etnográfico que condensa las relaciones que teje la violencia de la guerra contra las drogas.

Introducción

Desde un día antes habíamos acordado que nuestro punto de encuentro sería en la entrada de la oficina de la Comisión Estatal de Búsqueda de Personas del Estado de Jalisco (Comisión de Búsqueda, de ahora en adelante), cuyo edificio se ubica justo al lado de un gran parque que durante el siglo XX fue uno de los centros de esparcimiento más concurridos de la ciudad: el Parque Agua Azul. Hoy se mantiene como un lugar al que algunas familias acuden los fines de semana para hacer picnics y recostarse

[1] En su gran mayoría los grupos de búsqueda se componen de madres, pero también es usual encontrarse con hermanas, esposas, tías. De igual manera es cada vez más frecuente la incorporación de hombres. Me referiré a mis interlocutoras como las madres de las personas desaparecidas porque dicha filiación era la predominante entre quienes estaban presentes en mi trabajo de campo

en el césped bajo la sombra de las grandes copas de los árboles. Desde sus orígenes a esta zona se le ha señalado con un estigma por encontrarse en la avenida construida sobre el río de San Juan de Dios, la Calzada Independencia, considerada como una suerte de frontera que dividía a la urbe en dos: hacia el oriente se ubicaban los barrios de artesanos y obreros. Mientras que al poniente se estableció desde su fundación el centro de la ciudad y lugar de residencia de las élites gobernantes y económicas, aunque el enorme crecimiento de la ciudad ha ido diluyendo esta apreciación. Al paso del tiempo la ciudad se ha desbordado, derribando y creando nuevas fronteras, otros centros y más periferias que compartimentan el territorio. Muestra de ello es que las fosas clandestinas se han encontrado en múltiples barrios a lo largo de toda la zona metropolitana, aunque casi siempre en zonas catalogadas como violentas o cuando menos "difíciles". Hoy iremos en búsqueda de fosas a un predio ubicado justo al lado de colonias que, desde la mirada de Veena Das y Deborah Poole (2004), podrían describirse como márgenes, entendidos como bordes que separan a una persona o a un espacio de un centro, que puede ser racial, político, económico y/o geográfico. El margen se refiere así a un proceso de constante segregación que delimita simbólica y literalmente a los sujetos, situándoles en el borde, en el límite de la legalidad y de lo moralmente aceptable. Este proceso de exclusión necesita del territorio para expulsar ahí a las personas que son relegadas del centro sobre el que gravita una determinada sociedad.

Antes de partir, un funcionario de la Comisión de Búsqueda se acerca a la portavoz del colectivo que organiza esta búsqueda para decirle que necesita hablar con nosotras, ya que es imperativo presentarnos el contexto del lugar al que acudiremos. Quieren exponernos un documento que resume los elementos que caracterizan a estas colonias a la par de un desglose de los grados de marginalidad y el registro de pandillas que se han detectado a los alrededores. El funcionario repite que esta información es importante. Algunas madres se molestan porque la reunión nos quitará tiempo para la búsqueda; además, al estar cercano el invierno, oscurece más temprano. Algo nervioso, el expositor se explaya hablándonos sobre los índices de criminalidad, de los bajos niveles de escolaridad e incluso del poco acceso a internet que hay en dichas colonias. Datos importantes para comprender lo que ahí ocurre, pero que poco aportan para lo que tenemos planeado, parecen decir los rostros de algunas de las buscadoras.



Una de las señoras señala que, aunque todo eso parece ser muy relevante, no podemos retrasarnos más: "Esto tuvo que haberse hecho antes, porque nos están quitando tiempo a nosotras", expresa la señora Mirna. El expositor habla de manera atropellada y pide unos minutos para solo mencionar la parte final, la fundamental para hoy.

Iremos a un gran predio localizado en una colonia que está rodeada por una de las presas más contaminadas de todo México. Se recomienda llevar lentes especiales y cubrebocas, algo que desconocíamos. "De aquí la importancia de hacer estas reuniones desde antes", dice la portavoz del colectivo. Después me enteraré de que el equipo de trabajo es nuevo y el análisis de contexto que nos están presentando es el primero que ellos realizan. En un futuro la idea es tener estas exposiciones al menos tres días antes de las búsquedas. Debido a los índices de contaminación, el expositor nos habla de los instrumentos que necesitamos para mantenernos a salvo. Los cubrebocas podemos conseguirlos de manera sencilla, de hecho forman parte de la caja de herramientas de búsqueda de las madres, pero no los lentes, que se parecen a los protectores que utilizan los esquiadores para cubrir sus ojos en la nieve. La presa a la que acudiremos se llama El Ahogado y, de acuerdo con una investigación de la Universidad de Guadalajara, "ahí se almacenan 8 millones de metros cúbicos de aguas negras producidas en todo el sur de la Zona Metropolitana, que después son descargadas, sin ningún tratamiento hacia el río Santiago" (Universidad de Guadalajara, 2009). Es en este contexto que el expositor nos alerta sobre la necesidad de cubrir nuestra piel de la contaminación y del dengue, que se ha convertido en uno de los principales problemas de salud pública en la urbe.

Romina, integrante del colectivo, interrumpe para decir que ya no podemos esperar más y que es necesario salir rumbo a la presa. Guardamos en la cajuela picos, palas, guantes, agua y algunas latas de Coca Cola. Ya en la camioneta platicamos sobre el calor que hace en la ciudad, las obras que entorpecen el tráfico y que se nos olvidó comprar un botiquín de primeros auxilios –sin saber en ese momento que más tarde lo necesitaremos–. Entre el bullicio que se crea dentro de la camioneta alguien comenta que es el cumpleaños de Lourdes y en coro comenzamos a cantar para felicitarla. Aplaudimos, bromeamos, pero Lilia dice sentirse culpable tan solo de reír. El silencio recubre un efímero momento de gozo entre la incertidumbre.

De todas, Carolina es la más callada. La búsqueda de hoy está enfocada en su caso. Su hijo Mariano está por cumplir ya tres años de ha-

ber desaparecido. Quiero subrayar que hay un estrecho vínculo entre las desapariciones y el desastre forense, ya que a menudo entre los cuerpos localizados en fosas clandestinas o en espera de ser identificados en los servicios forenses están algunas de las personas previamente reportadas como desaparecidas (MNDM, 2021: 13). La guerra, se nos dijo, era una estrategia para contener la expansión de grupos criminales dedicados al tráfico de drogas. Más de quince años después y al obtener un resultado contrario que ha cobrado la vida de miles de personas, algunos investigadores, como Oswaldo Zavala (2022), han propuesto una hipótesis alternativa para entender la guerra. Zavala afirma con firmeza que los llamados cárteles "no existen", y que, en realidad, esta narrativa ha servido para justificar el incremento de una derecha militarizada y un régimen prohibicionista. En buena medida, distintos pensadores como Federico Mastrogiovanni (2019) y Guadalupe Correa-Cabrera (2017) señalan que la guerra contra las drogas esconde un modelo de despojo territorial, de la naturaleza y de la vida misma. Un modelo extractivista que no únicamente maquila drogas, sino que explota minas y otros "recursos" a lo largo de nuestro territorio.

¿Cómo vincular el despojo con la desaparición? De acuerdo con Johan Rubin (2015: 9), la desaparición es una categoría forense que nació en la década de 1970, cuando académicos de diversas disciplinas trataban de encontrar una forma de poder incluir en una sola definición jurídica casos de violencia contra civiles. Así, esta categoría se aplica a cuerpos ausentes. En otras palabras, la desaparición es en sí misma una liminalidad por la cual las personas han sido excluidas del orden de los vivos, pero aún no pueden ser incluidas en el orden de los muertos, ya que están relegadas en un limbo, a una no-existencia marcada por la incertidumbre. Rubin (2015: 10) destaca que la desaparición, ya sea cometida por otros civiles o en complicidad con autoridades, no es una meta, "sino una táctica al servicio de diversas estrategias con objetivos diferentes, como pueden ser el control social o el genocidio". Como lo ha postulado Sayak Valencia (2010) con anterioridad, la población es la reserva humana que el modelo extractivista necesita para alimentarse, para seguir con vida. Carolina no tiene certezas respecto del por qué o cómo desapareció su hijo, pero culpa a la guerra y al gobierno; sin embargo, lo único que importa en este momento es que le han dicho que su hijo está cerca de la presa. Es común, entre estos colectivos, recibir información anónima en forma de mensajes o llamadas sobre la ubicación de fosas o el probable paradero de perso-



nas desaparecidas, lo que genera ilusiones, esperanza y expectativas, pero también miedo. Como me dijo Adriana, una de las madres: "No sabemos si es verdad, si sea una trampa para tendernos una emboscada. Pero, sobre todo, muchas de esas referencias que nos dan son de cuerpos sin vida, entonces vas esperando que no sea tu hijo, pero también deseando que sí lo sea para terminar este martirio".

En lo que me interesa profundizar aquí es en que justo estos indicios de información, en tanto conocimiento que ellas analizan, son uno de los grandes alicientes que inducen a que mis interlocutoras circulen constantemente por el territorio mientras siguen las huellas metafóricas de sus seres queridos. Por huellas metafóricas me refiero a rumores, conversaciones, información proporcionada por autoridades, al igual que noticias que arrojan luz sobre el camino y señalan posibles direcciones para dar con la localización de las personas desaparecidas. Aunque a menudo estas huellas metafóricas se contradicen, ya que los rumores y las fuentes oficiales no siempre coinciden, invoco lo metafórico como un entrelazamiento entre lo real y lo irreal, entre la certeza y la duda. En los datos que ellas reciben hay grados de abstracción que requieren una labor de interpretación de su parte. Lorena dice que esperan encontrar algo con los datos que se tienen. En este sentido, desde una perspectiva antropológica, podemos desmenuzar la idea de huellas metafóricas a través de la lente de la *performance*, pero situada desde el contexto mexicano. En tanto un conjunto de acciones o acto de creación –en este caso el rastreo de fosas–, la *performance* nos remarca el colocar nuestra mirada sobre las personas en acción (Rodríguez, 2009). El seguimiento de las huellas metafóricas es ante todo un momento de agencia que se va desdoblando con cada paso como una experiencia corporizada que se nutre y produce conocimiento colectivo fundado en rumores, intuiciones, noticias e investigaciones gubernamentales.

Toda *performance* requiere de un público, en este caso son los propios agentes que representan al Estado a quienes se les interpela por su falta de cooperación y las omisiones cometidas al no traer de regreso a los ausentes. Pero si vamos más allá de este momento y entendemos la búsqueda como un proceso, la población también forma parte de la audiencia: "Aquí estamos, ante la indiferencia de todos", me dijo Sandra durante un rastreo de fosas una semana antes. "Todos" como ese cuerpo colectivo indiferente al que exhortan durante sus protestas. "Tú que miras, únete", suelen gritar estas mujeres mientras cierran calles a lo largo del país,

mientras interpelan a los transeúntes. Un público al que también se llega por medio de las publicaciones hechas en redes sociales por parte de los colectivos, y de los noticieros que mandan a sus periodistas a cubrir cada que una fosa es encontrada.

Pero hay otro tipo de espectadores, aparentemente silentes, a los cuales las madres convocan por medio de plegarias, llantos y el removimiento de la tierra. Como explica Isaias Rojas-Perez (2017: 109), el llanto es una región del lenguaje, un llamado que atestigua y reclama la imposibilidad de la reaparición. Así, en el rastreo de fosas se conjugan elementos que invocan a los ausentes para que emerjan de la tierra. Y si bien no pueden articular, las madres les piden a ellos que respondan de alguna manera para excavar y permitir que eventualmente regresen a casa.

Al seguir las huellas que metafóricamente han dejado los ausentes, las madres se adentran en una experiencia grupal multisensorial que conjuga lo emotivo, lo expresivo y todos sus sentidos. Siguiendo a Esther Langdon (2006), una *performance* como esta requiere, aunque sea por momentos, de la participación de todos los que están presentes en un mismo espacio para alcanzar un objetivo: encontrar a sus seres queridos. Lo que me interesa resaltar en estas líneas es que durante el rastreo de fosas hay un desmenuzamiento colectivo de múltiples fuentes de información que va generando conocimiento con cada paso.

Es decir, la noción de huellas metafóricas resalta el papel del cuerpo, la forma en la cual se corporiza la búsqueda a través de datos que nos dicen en donde estuvieron o podrían estar los desaparecidos. Sobre todo si tomamos en cuenta, como bien lo dice Daniela Rea (2021), que desaparecido no solo es una categoría forense, sino también un lugar y quienes buscan activan un territorio cuando caminan senderos, brechas, campos y otros sitios habitualmente inhóspitos. Seguir las huellas metafóricas es un viaje geográfico en el que están presentes las emociones y el paisaje se vuelve tanto testigo como partícipe de la búsqueda –punto al que regresaré más adelante–. Por ahora, y siguiendo la reflexión de Gastón Gordillo (2014) sobre los vestigios que dejan las olas de violencia, me parece importante subrayar que lo que develan las huellas es un paisaje de destrucción, una geografía de la guerra sobre la cual se sobreponen los trazos que dejan las madres de las personas desaparecidas, quienes en su interacción con el espacio producen su propia geografía de esperanza.



Además, metodológicamente, la idea de huellas metafóricas se engarza con la propuesta de George Marcus (2001) acerca de una etnografía multisituada, al ser una herramienta que nos permite navegar entre espacios interrelacionados por nuestros interlocutores y conducir allí una observación participante. De esta manera podemos aprehender las relaciones que justo interconectan los espacios que atravesamos en tanto etnógrafos. Especialmente, al guiarme por la noción de huellas metafóricas intento destacar que gran parte de mis interlocutoras están en constante circulación por el territorio y parte de mi trabajo ha sido precisamente el acompañarles durante sus procesos de búsqueda. No menos importante me parece que Marcus pone un relieve en la importancia de situar nuestra atención en el movimiento, en el cuerpo que traza rutas e incluso crea comunidades a raíz de su presencia en los espacios que atraviesa cotidianamente.

Siguiendo las huellas metafóricas

El mapa del celular indica que estamos por llegar. Nos adentramos en una colonia sin pavimentar, con hondos baches y nubes de tierra que se forman con el paso de nuestro convoy. "Ya saben que estamos aquí", dice Carolina mientras una de las señoras responde con una interrogante: "¿Quién ya sabe que estamos aquí?". Esta es una zona, de acuerdo con el análisis elaborado por la Comisión de Búsqueda, en la que existen pandillas en conflicto. Percibimos que el despliegue de las camionetas y las patrullas que nos acompañan genera ruido en el lugar. Ramona, quien va a mi lado, me dice que nunca pensó estar en estas colonias hasta donde las han traído sus búsquedas. En medio de la guerra, esta ciudad se ha convertido en testigo, víctima y escenografía del horror. A partir de su experiencia en Tijuana, para Humberto Félix (2011), un resultado del incremento de la violencia es la resignificación de los espacios. Por lo tanto, no es sólo la forma en que se extiende geográficamente el miedo, sino las formas en que los espacios adquieren una dimensión específica en la narrativa social vinculada con episodios de violencia (Strickland, 2019; Aceves, De la Torre y Safa, 2004). "Hay que tener mucho cuidado en estos lugares", asevera Ramona. Las palabras de la madre de Luis me remiten al argumento de Andrea Boscoboinik (2014: 10), "el miedo es una emoción causada por la amenaza de peligro, dolor o daño". Una emoción, de hecho, compartida por varias de las buscadoras.

El seguir las huellas metafóricas enfrenta a las madres a lo desconocido, sobre todo cuando acuden a colonias que han exacerbado su condición de frontera y margen a raíz de la guerra contra las drogas, por ser aquí en donde suelen ocurrir con frecuencia atrocidades causadas por una fallida estrategia de seguridad. Son estas colonias las que nutren historias estetizadas en la trama de producciones televisivas internacionales como *Narcos* en Netflix y *Zero Zero Zero* en Amazon. Mientras tanto, en la vida diaria aquí se vive entre el miedo, la incertidumbre y la escasez. El mensaje que recibió Carolina le decía que nos anduviéramos con cuidado. Podrían herirnos ya que estamos en un territorio que desconocemos. Aunque, más que como extraños, somos leídos como enemigos, o cuando menos como intrusos. Nos asombra que solo nos acompañen tres policías. Los encargados de la Comisión de Búsqueda dicen que en una hora llegarán elementos de la Guardia Nacional para resguardarnos. En realidad, lo harán tres horas más tarde. Claudio Lomnitz (2023) señala que territorios como estos márgenes urbanos son zonas de silencio porque la guerra ha silenciado las dinámicas de lo cotidiano. Si bien el autor coloca su atención en los riesgos del ejercicio periodístico, arguyo que su propuesta puede expandirse más allá de las vulnerabilidades que deben sortear quienes se dedican a ese oficio en México. Lomnitz pone un énfasis en el rumor que moviliza a los cuerpos frente al miedo a manera de una estrategia de sobrevivencia en medio de la incertidumbre. Una muestra de ello son las huellas metafóricas que se rastrean, a pesar de los riesgos, mediante una lectura del paisaje para encontrar a los desaparecidos. Aquí, las integrantes de los colectivos utilizan sus cuerpos junto con el corazón –entendido como la intersección del amor, el afecto y la esperanza–, como una herramienta de búsqueda en tiempos de violencia masiva.

Nos ponemos los guantes, tomamos las varas y hacemos una oración. Se escucha el rugir de los motores de los camiones proveniente de una carretera cercana. Desde este punto vemos el ir y venir de los aviones; el aeropuerto internacional está a solo unos minutos del predio en el que estamos. Nos adentramos en la zona más arbolada llena de frondosos mezquites que crean una bella postal. Pero bajo esa tierra podría haber cuerpos sin vida. Los mezquites son nuestra referencia: a Carolina le han dicho que el cuerpo de Mariano (y no solo el suyo) podría estar justo entre estos árboles. Sin embargo, cuanto más abre uno la vista puede divisar montículos de escombro por doquier. Inclusive hay unas casas en construcción a tan solo unos pasos. Los albañiles se asoman curiosos, intriga-



dos por nuestra presencia. "Todo esto era una presa, pero en años recientes comenzaron a rellenarla con tierra para poder construir más casas. Al lado está la presa y creemos que allí arrojan cuerpos. La verdad que se ha puesto muy feo por la zona", me dice Carmen, quien creció muy cerca de esta colonia, de este margen que ahora se extiende aún más devorándose a sí mismo (Imagen 1).



Imagen 1
Lo que antes solía ser presa está ahora cubierto por tierra. Nuevas casas serán construidas sobre residuos industriales. Los recién llegados respirarán cada día el aire fétido que emana del agua contaminada.
Foto tomada por el autor. Noviembre de 2022.

Ensamblaje en la zona de exterminio

Seguimos las huellas metafóricas. Todos esos rastros que son pistas. Conocimiento puesto en práctica. Nos encontramos con escombro, pedazos de ropa y animales muertos. Peinamos la zona, pero nuestro punto clave son siempre los mezquites porque ahí, dicen los rumores confesados a Carolina: hay cuerpos que necesitan regresar a casa. Hallamos un grupo de huesos que pronto son descartados por las madres y los miembros de la Comisión de Búsqueda por ser restos de animales. Adentramos las varas en la tierra. "Huele a gasolina", dice Luisa, pero probablemente sea el agua que está bajo nosotras. Esa agua que se mina dentro del subsuelo y forma parte de los residuos de parques industriales.

Para analizar este apartado quiero citar a Jane Bennett (2022), quien habla de la vitalidad de la materia, así como de su vínculo con la vida, pero también sobre una simbiosis entre materia y muerte que da luz a ensamblajes de los cuales todos formamos parte. Ensamblaje entendido

como la unión de varios elementos que se interrelacionan entre sí, dando pie a variadas consecuencias. Bennett dice que se trata de colectividades funcionales. En esta ocasión, por ejemplo, olemos las varillas tratando de distinguir entre la esencia de las aguas negras y el olor a muerte que se unen bajo la tierra. No tan lejos, la maleza se mueve entre el aire y el paseo de los roedores. Estamos rodeados de aquello que Bruno Latour (2005) nombra actantes, entendidos como una fuente de acción que puede ser humana o no-humana; aquello que posee energía, que es capaz de hacer cosas, que tiene la suficiente coherencia como para introducir una diferencia, producir efectos, o alterar el curso de los acontecimientos. Los actantes son la fuente de vitalidad de los ensamblajes. Nos preguntamos sobre la posibilidad de que los cuerpos estén contaminados por el agua de la presa que se filtra en el subsuelo. Hay todo un ecosistema del cual ellos ya forman parte. Desde los gusanos bajo la capa superficial de la tierra hasta el pastizal que ha crecido en esta área. En este ensamblaje además predomina el escombro de las casas en construcción. Lo aparentemente desechable aquí encuentra su lugar y crea un nuevo orden.

Se trata de un orden que genera una energía particular compuesta, según Bennett, por materialidades diversas que chocan, mutan, se desintegran y producen efectos. Bien lo dice Nora: "Hay una vibra extraña". Aquí, arguyo, hay procesos intersubjetivos que se producen con y en este ensamblaje conformado por los afectos, las condiciones del terreno, los ruidos, el contexto de la zona, la basura que nos rodea, el escombro que yace junto a los mezquites, las ratas que corren a lo lejos asustadas por nuestra presencia, y de pronto también por un altar de brujería que se aparece en nuestro recorrido. Es una suerte de amarre. Una vela atada por un lazo negro con ropa de mujer a su alrededor. "No lo toque nadie", "que no lo toque nadie", repetimos entre incrédulos y creyentes. Comenzamos a enterrar las varas justo en la circunferencia de ese altar. Mientras metemos las palas a lo lejos alguien grita: "Encontramos huesos". Acudimos todas al punto y en efecto una persona de la Comisión de Búsqueda afirma que son huesos de humano. Hacemos un círculo y comenzamos a excavar. A los alrededores más mujeres siguen oliendo la tierra.

Suena el ruido de motos que merodean en zonas cercanas, quizá vigilándonos. "Espero que no nos agarre la noche porque aquí está muy feo", dice Leonora, madre de Diego, desaparecido en 2015. El ruido de las palas que siguen excavando se intensifica. Se develan más huesos envueltos en



sábanas. Se asoma primero un pie. Son fragmentos, no cuerpos enteros. Carolina comienza a temblar y cierra los ojos. Se desmaya justo al lado de la fosa. Hay una posibilidad de que uno de estos cuerpos sea su hijo. En un episodio similar presenciado con las madres de los desaparecidos en Perú, Rojas-Perez (2017) reflexiona sobre ese momento a través de la idea de trauma. El desmayo como acto traumático y reacción al presenciar el terror. Una experiencia que rebasa lo asimilable. Rápidamente las señoras comienzan un rezo a su alrededor. Carolina abre los ojos y dice, "Miren los árboles, ¡los árboles!" Las frondosas copas al lado de la fosa se mueven de un lado a otro como si hubiera una gran corriente de aire. Para estas mujeres esta manifestación es indicio de la presencia de la divinidad en la búsqueda: es un mensaje de las energías que se liberan al sacar a los cuerpos de las entrañas de la tierra. "Almas que pueden volar", dice Lucía. Un ensamblaje que se intercomunica por completo entre todos sus componentes. Un ensamblaje en el que incluso la divinidad está siempre latente.

Conforme más excavamos, el olor de los huesos, de sus fragmentos, se incrementa a la par que las moscas arriban, pero también bellas mariposas de colores blanco, amarillo y café que revolotean entre nosotras. Actantes que confluyen justo en el momento en que se unen la vida y la muerte. Uno de los policías nos dice que debe acordonar el área. Así, de pronto, este espacio se convirtió en un área que el Estado debe resguardar, intervenir y procesar. Estos cuerpos están por ser nombrados como evidencia. Las madres lo interrumpen porque antes deben rezar de nuevo junto a los cuerpos. El policía retrocede. Nos agarramos de las manos y nos reunimos rodeando la fosa para formar un círculo. Pedimos por las almas de estos cuerpos, por su eterno descanso y que vuelvan con sus familias. El silencio se apodera del momento. Se escuchan únicamente sollozos y los tráileres que pasan en la carretera. La señora Rosaura nos pide cerrar con un padre nuestro para honrar a los cuerpos.

Lo que le fue confesado a Carolina la hizo seguir unas huellas metafóricas hasta este punto de la ciudad, en este ensamblaje que bien podemos llamar margen o periferia urbana. Como un cuerpo colectivo las madres han estado oliendo, viendo y sintiendo la tierra. Guiándose por los árboles, esquivando la maleza, observando de cerca los escombros. Lo que ocurre aquí es una conjunción de encuentros entre la vida y la muerte, entre energías y temporalidades que son marcadores de soberanías. Soberanía comprendida como la forma en que diversos actantes reclaman los

cuerpos sin vida. Se empalman de esta manera la temporalidad de los criminales que pretenden ocultar para siempre las pruebas de su brutalidad bajo la tierra; la temporalidad de un Estado omiso que permite y alienta que estas mujeres sean las que busquen a las víctimas de la guerra; y la temporalidad de las madres que tratan de revertir el silencio y la omisión al intentar desenmascarar la destrucción de la guerra. Sin olvidar las temporalidades de los otros actantes que viven junto a la presa y bajo la tierra. Todas estas temporalidades no solo se entrelazan, sino que por momentos colisionan, producen intimidades, contingencias, así como lo inesperado.

Los restos que acabamos de encontrar son mayormente osamentas. Imposible saber si se trata del hijo de Carolina. Pero con su desmayo pienso en aquello que arguyen João Biehl y Peter Locke (2017) sobre los legados de la violencia cuando afirman que el hallazgo de una fosa es una experiencia traumática en tanto es la cristalización de la muerte. Cuando se encuentra un cuerpo o los fragmentos de un ser querido se produce un quiebre en el anhelo de encontrarlo con vida. Cada una de estas osamentas o cuerpos encontrados recibe el nombre de *tesoro* por parte de mis interlocutoras. El acto de excavar suele ir siempre acompañado de cánticos y rezos. Durante esta *performance*, si no hay autoridades que hagan el trabajo forense, las madres recuperan de la tierra el cuerpo, los huesos o fragmentos encontrados, así como objetos de los difuntos, cuando los hay. Lilia Schwarcz (2017) postula que tanto los huesos como los objetos se inscriben en múltiples sistemas de significación y pueden contarnos diferentes historias sobre sus propietarios al estar impregnados de significados, a veces contradictorios. Con Mariano, por ejemplo, en caso de estar en esta fosa, hablamos de él como un tesoro, pero víctima de la guerra a la vez. Por otro lado, la energía que emana de este momento del hallazgo, de los llantos, de los abrazos y de la invocación a Dios a través de rezos sugiere que las madres encuentran una potencia en la carne como reliquias de lo ausente en tiempos de guerra. Reliquias como partes del cuerpo, piel, huesos, sangre u otros objetos personales que son vehículos y depositarios de significación con una cierta fuerza sociopolítica, como lo explica Kristin Norget al hablar de los restos de los santos (2021: 359). La fuerza sociopolítica aquí radica en que las madres tratan con dignidad estas *reliquias* que otros consideran remanentes de los "daños colaterales" dejados por la estrategia de seguridad. Las víctimas en tanto reliquias son un recordatorio acerca de que estas mujeres hacen el trabajo que el Estado no ha logrado

llevar a cabo, sobre todo a partir de guiarse por sus sentidos, la divinidad y el corazón, al seguir las huellas metafóricas.



Imagen 2
En el trazado de búsqueda
que sigue las huellas metafóricas.
Fotografía tomada por el autor. Noviembre de 2022.

El arribo del Estado

Tras terminar de orar el policía nos dice que es momento de acordonar el área con la clásica cinta de prohibido el paso. Los integrantes de la Comisión de Búsqueda llaman al Instituto Forense, pero les dicen que tardarán en llegar por la sobrecarga de trabajo. A lo lejos se ven unas camionetas que se dirigen justo al punto en donde estamos. Nos volteamos a ver entre nosotras. Es un convoy de la Comisión de Búsqueda en donde viene el jefe de la institución. Regresan de un poblado ubicado en el norte del estado a donde fueron para realizar un operativo, pero este se canceló debido a un enfrentamiento entre grupos criminales. Al descender de los vehículos nos saludan y entran al área acordonada. Los policías y la Guardia Nacional ya parecen cansados luego de estar varias horas de pie. Es hora de comer. Las madres junto con algunos miembros de la Comisión de Búsqueda nos reunimos en círculo. Hablamos de la jornada de este día, aunque por momentos las palabras sobran. El predio resplandece con la luz del atardecer y las mariposas que revolotean entre nosotras. La señora Rosaura dice que debemos seguir buscando porque es seguro que habrá más cuerpos. Charlo con el jefe de la Comisión y me dice que es difícil saber cuántos cuerpos hay en la fosa, ya que los enterraron de una forma

muy extraña. Vuelve a llamar al Instituto Forense, no quiere que se nos haga de noche porque esta es una "zona caliente", es decir, una colonia peligrosa. Conforme el sol va cediendo su lugar a la noche se escuchan balazos en las cercanías.

Las motos rugen a lo lejos. Van y vienen. Los albañiles no han dejado de trabajar aprovechando los últimos rayos del sol. Unas chicas muy jóvenes aparecen de la nada y se sientan a lo lejos, viéndonos. "¿Estarán vigilándonos?", se pregunta en voz alta la señora Romina. Quizá las chicas nos vigilan, quizá únicamente han venido atraídas por este cuerpo colectivo que se mueve de aquí para allá, con señoras resguardadas por policías que portan armas de alto calibre, con grandes jeeps y patrullas estacionadas a nuestro costado. Casi al momento en que Romina se hacía la pregunta, una nueva fosa es encontrada. El jefe de la institución nos dice que "seguro habrá más, esta es la zona perfecta porque está escondida entre tantos árboles ¡Hijos de la chingada! Eso son los que hicieron esto". El personal de la institución pide a las madres que paren ya que es innegable que habrá más cuerpos, lo mejor es esperar al personal forense para que ellos en tanto *expertos* sean quienes trabajen en las fosas. Pero los expertos ya tienen cerca de tres horas de retraso desde que se les llamó.

Las madres, si bien paran de escarbar, siguen rastreando el predio. Otras se sientan en un círculo ya cansadas por el largo día que hemos tenido. A lo lejos se escuchan risas y charlas de miembros de la Comisión de Búsqueda. Una de las señoras me dice: "Qué bueno que tengan ganas de reír porque yo solo tengo ganas de llorar", mientras sus ojos se llenan de lágrimas. "Cómo es posible todo lo que pasa, todo lo que vivimos en este país". Expone que lo que vivimos en México es una destrucción. "Lo que el gobierno hace es un exterminio de la población que usa para sus beneficios". En una frase Lorena condensa no solo dudas, sino que abre ese oscuro archivo de secretos públicos para exponer que más allá de la omisión, el gobierno como entidad abstracta tiene una participación directa en la guerra. A su hijo un policía lo invitó a trabajar y a los días fue desaparecido. Maldice a los policías que están con nosotras.

A lo lejos ellos siguen haciendo sus rondines, bostezando, hablando, riendo. Uno de los policías municipales nos lanza una mirada que me incomoda. "No hay paz, nunca habrá paz en nuestra sociedad", dice otra señora. Las madres comienzan a hablar entre sí, pero cada una con su propio tema. Más que responder a las preguntas que cada una fórmula,



lo que presenciamos la trabajadora social y yo son monólogos llenos de dolor. "Porque nosotras estamos enfermas y nunca sanaremos", dice Laura. "Aunque encontremos a nuestros hijos nunca estaremos bien", parece responder Sofía. "Yo encontré a uno de mis hermanos, pero sigo con muchas preguntas, me faltan las respuestas. Hay un hueco en mi corazón que nunca podrá cerrar", verbaliza María mientras los gritos interrumpen el momento.

Otra fosa ha sido encontrada en este campo minado. La tercera de hoy. Ante la noticia Paola comienza a convulsionarse. Sus ojos quedan en blanco y dice cosas que no logramos entender, las madres aseguran que lo que presenciamos es una posesión espiritual. Rosaura comienza a rezar en latín. Le piden al espíritu que deje el cuerpo de Paola, le gritan que se vaya. Veo de reojo que uno de los policías graba el momento. Paola regresa poco a poco. Algunas mujeres se abrazan y rompen en llanto. En las cercanías se oyen más balazos conforme el sol se apaga. Por fin llega la camioneta del Instituto Forense, pero solo viene una persona sin el material indispensable para hacer el trabajo. Las madres se enojan. Van y se quejan, piden que comiencen a trabajar de inmediato en las fosas. El perito que arriba junto con la forense alega que primero deben llenar unos papeles.

Las madres se organizan para poder estar cerca de las fosas y hacer cadena de custodia, lo que significa sentarse alrededor de los sitios de entierro para vigilar que se sigan los protocolos adecuados por parte del personal forense y de la fiscalía. "Porque luego esconden los huesos o no sacan todo, además no tratan bien a los cuerpos", asevera Fátima. Tratar con dignidad a los fallecidos piden ellas ante la indiferencia. Ellas que les hablan a los cuerpos, que les rezan, que les cantan, no conciben los tratos que reciben las víctimas de la guerra. "Sabes qué me causa preguntas, que casi todas las fosas están cercanas a llantas como para identificarles parece", me comparte Ramona. Miramos y hay otras llantas cercanas a nosotras, desperdigadas: una está a unos 50 metros, otra un poco más lejos está colocada a unos 120 metros rodeada por la maleza. ¿Son parte del escombro o fueron colocadas por un grupo criminal para identificar los sitios de entierro? Este ensamblaje en realidad parece ser un campo de guerra. Entre las madres analizan si acaso las llantas serán un tipo de señalética para marcar las fosas. El conocimiento comienza a ser desglosado por estas mujeres, que caminan a oscuras en el terreno para hundir de nuevo las varillas en donde hay llantas.



Imagen 3
Allí adentro están la trabajadora del instituto forense, el perito de la Fiscalía, miembros de la Comisión de Búsqueda y un policía, actores que representan al Estado, legitimados para estar en ese espacio, reclamando el liderazgo del desentierro así como los procesos que seguirán después. Las madres que hicieron buena parte del trabajo previo ahora son una simbiosis entre público y cadena de custodia. Debido a la poca luz, varias madres deciden entrar al área acordonada para vigilar de cerca. Algunas autoridades se incomodan, pero la Constitución Política protege su derecho como coadyuvantes de los procesos de búsqueda e investigación.
Fotografía tomada por el autor. Noviembre de 2022.

Me parece reveladora la forma en que las madres hacen parte del trabajo de rastreo y de excavación con apoyo de integrantes de la Comisión de Búsqueda. No obstante, en cuanto los cuerpos comienzan a aparecer, la policía pide que paren y acordona el sitio. Rojas, en su estudio sobre la guerra sucia en Perú, señala que "el lugar de la excavación se convierte en una escena del crimen, un espacio definido (casi literalmente) por lo que está dentro y lo que está fuera de la ley, donde sólo aquellos legalmente autorizados pueden participar totalmente en el juego de establecer una verdad legal" (2017: 80). Esto puede ser extrapolado al caso mexicano ya que las madres son utilizadas como una suerte de mano de obra.

Los cuerpos, que son nombrados como tesoros, se convierten en evidencia cuando el Estado se despliega en el área. El conocimiento que deviene de las huellas metafóricas, cuya fuente es en parte el rumor, toma otro cariz una vez que las autoridades comienzan a llenar los papeles para sus expedientes. Desde su legitimidad otorgada por el aparato estatal, las autoridades se presentan como observadores entrenados, capaces de leer pistas dejadas por el pasado y acceder a verdades inaccesibles de otro modo. Así, el pasado tanto como la muerte devienen en objetos de conocimiento oficial, el cual abreva precisamente del conocimiento interpretado y rastreado por las madres.



Pero a estas mujeres lo que más les interesa es que todos los cuerpos sean desenterrados y de manera digna. Por ello hacen la cadena de custodia. "Tenemos que estar pendientes porque no se sabe", me dice la señora Ramona. Sus palabras son prueba de las dudas que envuelven a las autoridades presentes. Sin duda, tanto el trabajo de los investigadores de la Fiscalía como el de los técnicos forenses pueden arrojar luz sobre los casos y contribuir en la identificación de las víctimas, pero también puede funcionar al contrario, para ocultar evidencia, destruirla o, bien, archivarla. Los cuerpos y sus huesos podrán ser ciertamente evidencia, pero son más que todo, desde la mirada de mis interlocutoras, personas que merecen ser tratadas con respeto.

Los vínculos que las madres como cuidadoras tienen con sus hijos brotan durante la búsqueda. Pienso en particular en el momento en que las mujeres comenzaron a narrar en círculo cómo se sentían a raíz de ver a los policías reír mientras ellos descansaban. Sus historias orales emergieron ahí como narrativas que almacenan amor, resistencias, experiencia y conocimiento sobre la violencia de la guerra. Palabras que describen afectos negativos. Palabras que se utilizan para tratar de expresar el dolor, el miedo, el odio, pero también la desesperanza. Tejen su propio lenguaje. Están aquí buscando, resistiendo, sintiendo. Romina me dijo en un punto, "mi piel se eriza, siento que encontraremos más huesos. Tengo un gran hueco en el estómago". El cuerpo como intérprete. El cuerpo que expresa lo que siente al sumergirse en este paraje me recuerda asimismo lo que refiere Das (2000) cuando habla del "conocimiento envenenado" para reflexionar sobre cómo algunas mujeres habitan el mundo después de haber pasado por acontecimientos de extraordinaria violencia. Lo que escribe Das está íntimamente relacionado con las vivencias de mis interlocutoras, quienes se han convertido en buscadoras y han adquirido y generado conocimiento forense, entienden sobre las lógicas de exterminio que utilizan los grupos criminales y conocen a su vez de protocolos legales. Es decir, el suyo es un conocimiento envenenado no solo por el lenguaje y acciones que despliegan para rehabitar el mundo tras la desaparición de sus seres queridos, de igual manera porque esos saberes enlistados arriba están envenenados desde el origen ya que su naturaleza misma es la guerra.

Ya es de noche y las mariposas han cedido su lugar a cientos de moscos que se congregan junto a nosotras. Aquellas que traen repelente comienzan a sacarlo de sus mochilas para compartirnos un poco. El jefe

de la Comisión de Búsqueda pide que se prendan las luces de los jeeps, más que para ahuyentar a los moscos para iluminar la zona. La técnica de la morgue ha traído solo una lámpara. Ante la falta de más personal algunos de los miembros de la Comisión se enfundan en los clásicos trajes blancos para ayudar a sacar los fragmentos. Se siente la incomodidad de algunas de las señoras ya que entre más tarde, más riesgos corremos. Hay un enemigo que acecha en la oscuridad; no obstante, es solamente su sonoridad lo que nos estremece: las balas que no han dejado de escucharse por enfrentamientos que ocurren en las cercanías. A lo lejos tampoco han parado de merodear motos, quizá como parte de esa red en constante movimiento que es el narcomenudeo.

Me acerco a los integrantes de la Comisión de Búsqueda para escuchar. El jefe del equipo me dice que lo mejor es que nos vayamos pronto por los riesgos que corremos. Pero un grupo de señoras dice que no se irán sin importar si tienen que hacer guardia toda la madrugada. “No nos vamos hasta que saquen el último hueso, porque ya que no estemos se irán las autoridades o en la noche vienen los cabrones aquellos (los criminales) a sacarlos, o un perro se podría llevar los huesos, ¿cómo nos piden que nos vayamos?” Lo cierto es que no hay condiciones de seguridad y la escasa luz apenas permite ver lo que hay en las fosas. La luz que irradian los jeeps no es suficiente, es más bien un foco de atracción para cientos de moscos. Las señoras inician una fogata para ahuyentarlos. El equipo de la Comisión de Búsqueda propone cambiar el plan y dividirnos. Ellos se quedarán a trabajar acompañados por la Guardia Nacional y nosotras nos iremos escoltadas por dos policías. Las señoras que se rehúsan a irse acuden a la fosa más grande en donde continúan los trabajos, insisten en que quieren tener un reporte de los avances. Comienzan a subir los huesos de la primera fosa a la camioneta del instituto forense. No falta mucho para que el reloj marque las diez de la noche.

Conclusión

Las señoras coinciden en que es momento de partir. La camioneta que nos transporta se pone al frente del convoy, detrás viene la policía. La razón es que, si la patrulla va al frente, despertaría sospechas o reacciones entre los habitantes de la colonia. Avanzamos lentamente entre el camino accidentado. Recibimos algunas miradas de vecinos que están afuera de sus casas. En el predio se han quedado la trabajadora forense, los inte-



grantes de la Comisión de Búsqueda, los representantes de la Fiscalía y la Guardia Nacional. Ya en casa, pasadas las once de la noche recibo un mensaje de texto: "Todos tuvieron que dejar el predio puesto que no había las condiciones para seguir trabajando". Al día siguiente regresarán para continuar con el desentierro, "dejaron los cuerpos a la gracia de Dios", me escribió la señora Rosana. En esta ambigua relación de soberanías hay una que hoy terminó por dictar los tiempos de la búsqueda, una soberanía que nos ahuyentó con el ruido de las balas y ante la cual la propia Guardia Nacional decretó que no había condiciones óptimas para continuar. A la mañana siguiente uno de los noticieros matutinos de la ciudad anuncia el hallazgo de las fosas. En una llamada breve, la señora Carolina me cuenta que se siente mejor y que un grupo de madres va de regreso a la zona para continuar con el trabajo. "Seguir con la cadena de custodia". Continuar poniendo en práctica su conocimiento envenenado.

El conductor del noticiero refiere que la zona es complicada, "no es de extrañar que se hayan encontrado fosas". "No es de extrañar" no alcanza para describir el haber estado ahí la noche anterior, en ese ensamblaje compuesto de elementos tan diversos del que las madres formaron parte, creando una búsqueda que desafió por momentos a la soberanía del crimen ante la cual debió ceder el Estado. El conductor refiere que la presa de El Ahogado es una zona "tomada por los cárteles". Hay una mínima mención sobre el trabajo llevado a cabo por las madres. Las palabras de este hombre contribuyen al amasamiento de una genealogía de la muerte y del exterminio, de comunidades marcadas por los acontecimientos de la guerra, de cuerpos vistos como sujetos desechables por su proveniencia geográfica. Se crean procesos de identidad que son impuestos sobre estas colonias que se han incrustado en historias de miedo que circulan en la urbe.

En la noche recibí un mensaje por parte de Carolina para decirme que ya estaba en casa. Al día siguiente iría a la morgue para comenzar con el proceso de identificación. "Porque alguno puede ser Mariano". Esto es solo el inicio de un proceso burocrático en el cual las familias deben sumergirse para reclamar el cuerpo sin vida de sus seres queridos. Así, este texto ha puesto sobre la mesa una parte del proceso: el de la búsqueda en campo, haciendo un énfasis en todos los recursos informativos que las madres sintetizan para trazar sus búsquedas. Aquí he definido este momento como seguir las huellas metafóricas, por tratarse del trazado de rutas creadas a partir de indicios sobre el paradero de las personas ausentes.



Imagen 4
De la tierra emergen los fallecidos y las mariposas revolotean entre la muerte. Los sollozos brotan. Estamos rodeados de vida en este paraje terregoso. El cálido sol del invierno nos arropa y se cuela a través de árboles que fueron testigos del horror, pero hoy también atestiguan la esperanza que emana de los huesos. Es el posible regreso a casa de los desaparecidos tras rastrear huellas metafóricas. Esta guerra nos ha destruido. Fragmentado. Pero ellas, trazan rutas de búsqueda en medio de la desolación. Ellas, resquicio de luz en la oscuridad.
Fotografía tomada por el autor. Noviembre de 2022.

Rutas siempre marcadas por la incertidumbre al ser justo indicios que se contradicen o provienen de fuentes poco confiables para mis interlocutoras. Lo metafórico como representación de lo abstracta que puede ser la información que ellas reciben y de la interpretación que deben hacer. Incluso de las figuras retóricas, ya que en ocasiones la información es alterada. De manera regular, al hablar de la metáfora, se explica que se utiliza para embellecer una descripción. En este caso se llegan a cambiar unas palabras por otras debido a la violencia que enmarca el contexto en el cual se inserta el proceso comunicativo de compartir noticias o rumores.

A Carolina, por ejemplo, le dijeron que habían visto a su hijo vagando varias veces por la zona de los mezquites, cuando en realidad su hijo, ya muerto, fue quizá llevado hasta ahí para ser enterrado en una fosa. Y al seguir estas huellas, que usualmente las llevan a lugares nombrados como fronteras o márgenes urbanos, las madres producen su propia geografía de esperanza, la cual da lugar a relaciones entre actantes (sean humanos o no) que se ven involucrados en cada búsqueda que expone algo fundamental: las soberanías que se vinculan en la guerra contra las drogas, al ser entidades que reclaman los cuerpos sin vida desde diversas lógicas, no siempre violentas. Es el caso de las madres buscadoras de tesoros que interpretan todas las referencias con las que cuentan para dar con el paradero de sus seres queridos, como en el caso de Carolina y su "Flaco".



Bibliografía

Aceves, Jorge, Renée de la Torre y Patricia Safa (2004). "Fragmentos urbanos de una misma ciudad: Guadalajara", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* 11, pp. 277- 320.

Bennett, Jane (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra.

Biehl, João y Peter Locke (2017). "Introduction", en João Biehl and Peter Locke (eds.). *Unfinished:The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press, pp. 1-38.

Boscoboinik, Andrea (2014). "Introduction. Risks and Fears from an Anthropological Viewpoint," en Andrea Boscoboinik y Hanna Horakova (eds.). *The Anthropology of Fear: Cultures Beyond Emotions*. Münster: Lit Verlag, pp. 9-26.

Correa-Cabrera, Guadalupe (2017). *Los Zetas Inc*. Austin: University of Texas Press.

Das, Veena (2000). "The Act of Witnessing: Violence, Poisonous Knowledge, and Subjectivity", en Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphele Ramphele y Pamela Reynolds (eds.). *Violence and Subjectivity*. Berkeley: University of California Press, pp. 59-92.

Das, Veena y Deborah Poole (2004). "Introduction," en Veena Das y Deborah Poole (eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, pp. 1-32.

Félix, Humberto (2011). *Tijuana la horrible. Entre la historia y el mito*. Tijuana: colef.

Gordillo, Gastón (2014). *Rubble: The Afterlife of Destruction*. Durham: Duke University Press.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Langdon, Esther (2006). "Performance e sua diversidade como paradigma analítico: A contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs", *Ilha Revista de Antropologia*, núm. 1-2, pp. 162-183.

Lomnitz, Claudio (2023). *Antropología de la zona del silencio*. Curso ofrecido en El Colegio Nacional del 7 al 16 de marzo.

Marcus, George (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, núm. 22, pp. 111-127.

Mastrogiovanni, Federico (2019). *Ni vivos ni muertos. La desaparición forzada en México como estrategia de terror*. México: De Bolsillo.

Movimiento por Nuestros Desaparecidos en México (2021). *La crisis forense en México: más de 52,000 personas fallecidas sin identificar.* México: MNDM.

Norget, Kristin (2021). "Bones, Blood, Wax, and Papal Potencies: Neo-Baroque Relics in Mexico", *Material Religion,* núm. 17, pp. 355-380.

Rea, Daniela (2021). "Desaparecido es un lugar", en *Pie de Página*, 26 de agosto de 2021. Recuperado de: https://piedepagina.mx/desaparecido-es-un-lugar/

Rodríguez, Manuela (2009). "Entre ritual y espectáculo, reflexividad corporizada en el candombe", *Revista Avá*, núm. 14, pp. 145-161.

Rojas-Perez, Isaias (2017). *Mourning Remains. State Atrocity, Exhumations, and Governing the Disappeared in Peru's Postwar Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Rubin, Johan (2015). "Una aproximación al concepto de desaparecido: reflexiones sobre El Salvador y España", *Alteridades*, núm. 25, pp. 9-24.

Schwarcz, Lilia (2017). "I Was Cannibalized by an Artist: Adriana Varejão, or Art as Flux", en João Biehl y Peter Locke (eds.). *Unfinished: The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press, pp. 173-196.

Strickland, Danielle (2019). *Jóvenes, violencia y miedo, la (in)seguridad en el Cerro del Cuatro*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.

Universidad de Guadalajara (2009). "Condiciones de la cuenca El Ahogado", *Gaceta UdeG*, 9 de marzo de 2009. Recuperado de: http://www.gaceta.udg.mx/Condiciones-de-la-Cuenca-El-Ahogado/

Zavala, Oswaldo (2022). *La guerra en palabras. Una historia intelectual del "narco" en México (1975-2020)*. México: Debate.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Santa Úrsula de Tenerife: Melusina.





Isaac Vargas es candidato a doctor en Antropología por la Universidad de Toronto, su proyecto se concentra en el análisis del contexto forense en el occidente mexicano. También colabora como investigador para el Programa de Política de Drogas del CIDE Región Centro, donde coordina una investigación sobre los archivos de la militarización. También es coproductor del proyecto audiovisual "Glosario de la guerra contra las drogas" (CIDE, junio de 2023). Es maestro en Antropología Social por El Colegio de Michoacán; su tesis aborda la búsqueda de personas desaparecidas en Jalisco.



REALIDADES SOCIOCULTURALES

REGÍMENES ESCÓPICOS DE UNA NUEVA GUERRA: LAS FOTOGRAFÍAS DE MAREROS EN LA NOTA ROJA DE LA POSGUERRA GUATEMALTECA

VISUALITIES OF A NEW WAR: PHOTOGRAPHS OF *MAREROS* IN SENSATIONAL JOURNALISM IN POST-CIVIL WAR GUATEMALA

Luis Bedoya*

Resumen: Desde mediados de la década de 1990, los periódicos guatemaltecos han publicado fotografías de hombres con el cuerpo tatuado a quienes identifican como mareros. La movilización de estas fotografías juega un rol clave en la socialización de ideas acerca de quiénes son estos sujetos y qué hacen, lo que da pie a la formación de una mirada pública del crimen como fenómeno concomitante a la posguerra. La formación de la referida mirada pública, a su vez, devino en un componente nodal de una nueva contrainsurgencia en la forma de lucha contra el crimen, de la cual la nota roja operó como uno de sus dispositivos retóricos. La discusión que ofrezco se centra en el desempeño de los dos periódicos representativos del género: *Al Día* y *Nuestro Diario*, y se acota al decenio 1996-2005.

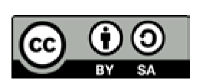
Palabras claves: mareros, visualidad, nota roja, posguerra, nueva contrainsurgencia, Guatemala.

VISUALITIES OF A NEW WAR: PHOTOGRAPHS OF MAREROS IN SENSATIONAL JOURNALISM IN POST-CIVIL WAR GUATEMALA

Abstract: Since the mid-1990s, Guatemalan newspapers have run pictures of tattooed men identified as *mareros* (gang members). The deployment of these photographs served to spread ideas about who these subjects are and what they do, forging a public vision of crime as a phenomenon linked to the post-war peri-

* Universidad de San Carlos de Guatemala.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▫ marzo-agosto 2024, pp. 213-237
Recepción: 18 de mayo de 2023 ▫ Aceptación: 29 de septiembre de 2023
https://encartes.mx





od. Shaping this public perspective, in turn, became a new form of counterinsurgency against crime, and sensationalism has proved a critical rhetorical device. The discussion centers on two sensationalist papers, *Al Día and Nuestro Diario*, and covers the period from 1996-2005.
Keywords: *mareros*, gang members, visuality, sensational journalism, post-civil war, new counterinsurgency, Guatemala.

Introducción

Las fotografías de mareros en los periódicos guatemaltecos aparecieron enmarcadas en un giro noticioso específico: las noticias de maras, noticias que informan de hechos violentos y comportamientos criminales protagonizados por mareros. Los dos periódicos que con más consistencia han publicitado a los mareros son *Al Día* y *Nuestro Diario.* El primero apareció en 1996 y el otro, en 1998. *Al Día* salió de circulación en 2013; *Nuestro Diario* se mantiene vigente. Ambos se especializan en nota roja y deportes, temas que los posicionaron como los preferidos de lectores de clase baja y de poca escolaridad.

El estilo de fotografías de mareros no es exclusivo de Guatemala, por lo que sería errado atribuir su creación a los periódicos. Dado que los mareros han sido desde el principio un fenómeno de criminalidad transnacional, el estilo de fotografía debe ser situado en campos de visualidad igualmente transnacionalizados, alimentados por las retóricas sobre pandilleros en el sistema carcelario californiano, la ficción cinematográfica, los sistemas de vigilancia migratoria, etc. Si bien reconstruir estos campos de visualidad pública transnacionalizados es una tarea analíticamente estimulante, en esta ocasión mi objetivo es poner en relieve sus configuraciones locales, estudiando la emergencia y consolidación de los mareros en la nota roja guatemalteca durante la década posterior a la firma del Acuerdo de Paz Firme y Duradera de 1996.

El acondicionamiento de lo que he denominado noticias de maras en los periódicos de nota roja puede ser interpretado, en primer término, como efecto de la evolución ordinaria de la publicidad del crimen. Es decir, resultó de la búsqueda de alicientes comerciales; los periódicos, según Picatto (2001 y 2017), existen también para generar réditos, además de para transmitir noticias. De igual forma, podrá argumentarse que el arribo de los mareros a las noticias resultó de la dependencia de los periódicos

respecto a la fuente policial. Desde este punto de vista se dirá que si los periódicos publican noticias de maras, es porque los protagonistas de hechos que la policía registra son mareros.

No obstante, si inquirimos en los efectos políticos producidos por la publicidad noticiosa, tendremos una respuesta de más complejidad analítica. En este artículo me aproximo a la publicad noticiosa de los mareros con el propósito de explicar cómo la movilización de fotografías de hombres tatuados en los periódicos y su utilización para referenciar filiación criminal influyeron decisivamente en los procesos de selección preventiva de conjuntos poblacionales, a los que se encapsuló en un tipo social cognoscible a través de una semántica corporal fincada en la portación de tatuajes.

En Guatemala, la policía fue la que primero fijó la mirada en los cuerpos tatuados y los utilizó para referenciar comportamientos delincuenciales. Comenzó a hacerlo a partir de 1997 y 1998 en el contexto del endurecimiento de las políticas de control de la criminalidad urbana de baja monta. Así que, en el principio, las fotografías aparecieron para cumplir propósitos de control y vigilancia policial (Sekula, 1986). A partir de entonces, la policía interpretó sus encuentros con mareros acudiendo a los flujos de información que actualizaban el estado de las pandillas en California y otros sitios de Centroamérica, donde, se afirmaba, estos generaban altos niveles de violencia. A partir de allí, el control policial pasó a apoyarse en el requisamiento de los cuerpos, como si estos contuvieran las claves para el desciframiento de la malignidad social que se espera localizar y desvelar. Surgió así el archivo policial antimaras propiamente dicho, cuya singularidad con respecto a versiones pasadas radica en una mayor dependencia de la gramática corporal. Con estos elementos se fundó una nueva epistemología del crimen y la violencia.

La irrupción pública de los mareros tomó lugar en un contexto de agudización de ansiedades de seguridad, exacerbadas en buena medida por la reconversión de los aparatos de violencia estatal luego del fin de la guerra antiguerrillas. Mi posición al respecto es que, en aquel contexto, la criminalidad se suplantó a anteriores imágenes del desorden. Los criminales, incluidos los mareros, fueron situados en la posición de nuevos enemigos de la sociedad a quienes el Estado debía hacerles la guerra. Apreciado así el problema, es factible argüir que el archivo policial de mareros, del que la nota roja abreva, se desarrolló en diálogo con las tecnologías de la



nueva contrainsurgencia, que Müller (2015) denominó "contrainsurgencia criminal" por estar centrada en el combate a la criminalidad.

En perspectiva comparada, los mareros son el único tipo criminal al que se le reconoce empleando una gramática corporal codificada en fotografías. La mirada vehiculizada por las fotografías regula, organiza y destaca cualidades que, al ser indexadas con el ser social de los individuos retratados, producen imágenes. La potencia visual de estas fotografías radica en que corporiza al nuevo enemigo social.

Para conceptuar la formación de la mirada pública de los mareros acudo al término "régimen escópico", propuesto por Martin Jay (1993 y 2011). Para Jay, los regímenes escópicos hacen posible la existencia de determinadas prácticas visuales en circunstancias históricas específicas. El régimen escópico de los mareros otorga veracidad a su existencia, permite el escrutinio de determinados cuerpos y hace posible la fijación de relaciones de indexicalidad con nociones de crimen, violencia y desorden social.

Régimen escópico es una herramienta de análisis crítico de la cultura visual de amplias aplicaciones en términos de escala, más allá de su conceptualización original (Metz, 1982). Estos usos, apunta Jay (2011), permiten pensar en regímenes macros y regímenes micros. En un extremo se ubican los esfuerzos de caracterizar configuraciones epocales, por ejemplo, los regímenes escópicos de la modernidad; mientras que en el otro encontramos prácticas visuales más estrechas, circunscritas a tiempos y espacios acotados. A esta categoría corresponde la mirada pública de los mareros en la posguerra guatemalteca.

Antes que discutir cuestiones de escala, me interesa reflexionar sobre la mixtura entre tecnologías fotográficas, moldeamiento de formas de ver y dominación social, al interior de campos de fuerza históricamente configurados. En este sentido, la tesis de un régimen escópico de mareros recupera la afirmación hecha por Feldman (1991) respecto a que los Estados y sus aliados suelen actuar para ofrecerles a sus públicos imágenes que proveen acceso visual a las historias detrás de las ideas que soportan los proyectos de dominación con los que se han comprometido.

En la misma línea de ideas, mi aproximación a la visualidad contemporánea del crimen encuentra inspiración en el análisis de María Torres (2014) y su estudio de las estéticas y narrativas elaboradas por los fotoperiodistas que cubrieron la violencia política guatemalteca del pasado. Según Torres, la nota roja guatemalteca aportó significativamente a la

edificación de los regímenes escópicos del terror propiciados por las dictaduras militares, pero también fue una empresa comercial ordinaria y un repositorio visual de enorme valía para los procesos de memoria. La nota roja contemporánea es, del mismo modo que en el pasado, a la vez aparato retórico de contrainsurgencia, negocio editorial y deponente de las nuevas violencias.

La nueva guerra

En Guatemala, los incrementos de las estadísticas de criminalidad y de muertes violentas y sus concomitantes sentidos de inseguridad pública se erigieron en instancias privilegiadas para constatar los menguados avances de las transiciones de la guerra a la paz y del autoritarismo a la democracia formal (Bateson, 2013; López *et al.*, 2009; Camus *et al.*, 2015; Mendoza, 2007).

¿Por qué aumentaron la violencia y el crimen en tiempos de paz? No existe una, sino varias respuestas posibles, cada una con los matices respectivos, teniendo en común la premisa que la realidad observada representa una irregularidad sociológica: la transición debió traer paz, no más violencia y crimen, como sucedió. No es de mi interés establecer balances del estado del arte de las violencias y el crimen de las posguerras, tampoco contrariar a los entusiastas de la pacificación. Simplemente, encuentro que la relevancia política que el crimen y la violencia alcanzaron durante la posguerra no se acota al crecimiento numérico de los robos, los secuestros, los homicidios y demás hechos.

Para comprender de mejor manera la colocación del crimen y la violencia como temas de alta sensibilidad pública en el contexto del recambio de los modos de mando autoritarios por otros formalmente democráticos, es oportuno prestar atención a los movimientos semióticos de sustitución y desplazamiento de lo nacionalmente amenazante al interior de la imaginería dominante del orden y el desorden. A la vez que en los hechos registrados en estadísticas, el crimen es una realidad contenciosa que pone en vilo la continuidad de los métodos de la dominación violenta históricamente configurada.

Esta apuesta analítica, que delineo con brevedad, reposa en la siguiente formulación: las élites guatemaltecas y los agentes del Estado que actúan con arreglo a sus intereses albergan la sospecha de que los mecanismos civiles de los que disponen para perpetuar la dominación social son frágiles.



Históricamente, las élites económicas han renunciado a expandir la base de la hegemonía a través de la distribución de la riqueza y la edificación de una cultura nacional capaz de abordar las diferencias internas de modo positivo. En momentos de crisis y cuando presienten que la dominación social se debilita, frecuentemente acuden a la agitación de figuras de peligrosidad social, a las que el Estado debe controlar o extirpar a través de métodos violentos. Es llamativo que, en la experiencia guatemalteca, las amenazas al orden social provengan del interior del cuerpo de la nación, no del exterior. De allí que, la mayoría de las veces, la continuidad de la autoridad del Estado ha dependido de que exista algo o alguien a quien combatir en nombre de la defensa de la sociedad nacional. De hecho, en buena medida, el Estado existe para desempeñar tal labor.

Renovar las creencias respecto a que la nación está permanentemente amenazada por figuras surgidas del interior forma parte de los juegos de afirmación de la dominación social a la que estoy aludiendo. Ello conlleva el desarrollo de capacidades para controlar los recursos físicos de la violencia depositados en el Estado, arrogarse el derecho de autorizar su uso defensivo en nombre de algo más amplio que la defensa personal. Así, en este país, la guerra contra los enemigos de la sociedad ha sido siempre violencia contra otros guatemaltecos, nunca o solo en raras ocasiones violencia en contra de extranjeros.

Si bien es acertado ligar las representaciones de la nación ideada como un cuerpo perennemente amenazado desde su interior con la cultura de las clases dominantes, también es verdad que la semiótica de los enemigos internos y del valor resolutivo de la violencia no es privativo de las élites. En distintos tiempos y espacios, las clases populares han sido entusiastas de proyectos de dominación violenta que se tornan contra sí mismos o los entornos de intimidad.

En la posguerra los criminales reemplazaron a los guerrilleros izquierdistas. Mientras que los subversivos amenazaban los privilegios de clase de la élite y prometían un mejor porvenir para las masas empobrecidas, los criminales carecen de proyectos de transformación social, sencillamente son depredadores de vidas y patrimonios. Se trata de desplazamientos con modificaciones, de rupturas con continuidades, no de relevos lineales.

En el presente, que todos seamos víctimas en potencia del crimen hace que el temor se difumine por el cuerpo social de la nación con altos grados de agudeza. Por esta razón, la movilización del miedo y de los sentidos

de inseguridad alcanzaron densidades narrativas no vistas en el pasado, consiguiendo así que, personas y grupos separados por fracturas de clase, etnicidad y diferencias urbano-rurales, encuentren que el combate a las amenazas de seguridad es un proyecto común al que todos deben aportar.

Este es el encuadre general de la colocación de los mareros como fuente de desorden y nuevos enemigos del Estado. Con relación al pasado, la nueva guerra resultaría novedosa porque transcurriría enmarcada en la gubernamentalidad formalmente democrática, estaría a cargo sobre todo de la policía, se pelearía en las periferias urbanas y contra un enemigo despojado de ideologías de cambio social radical.

Manufacturación de los mareros en la nota roja urbana

Para comprender la formación de la mirada pública de los mareros es necesario prestarles atención a los desarrollos de la nota roja en general, así como del subgénero de noticias de maras en particular. El problema de conocimiento al que nos enfrentamos no es la existencia de mareros en el sentido sociológico, sino la producción y movilización de ideas e imágenes acerca de quiénes son y qué hacen. Se trata de un objeto de conocimiento al que se le atribuyen unos cualisignos de proximidad con el crimen, cuya aprehensión depende de la activación de una referencialidad visual basada en marcadores corporales.

Con apego a la convención de género, las noticias de maras narran hechos, generalmente delitos, y ofrecen fotografías de los protagonistas. Desde un punto de vista semiótico, las noticias constituyen proposiciones generales compuestas de elementos lingüísticos y visuales (Peirce, 1986). En ellas, las fotografías aparecen para cumplir funciones de iconicidad o indexicalidad con relación al mensaje general. La conceptuación de la noticia como proposición general no anula la potencia de las fotografías periodísticas para significar de manera autónoma. En nuestro caso de estudio, reconocer la autonomía relativa de la fotografía con relación al texto escrito es relevante, debido a la preponderancia que la visualidad ha adquirido en los procesos de cognoscibilidad social del tipo criminal en ellas representado.

El amplio consenso existente respecto al papel que los periódicos han jugado en la formación de la imaginación social y la socialización de ideas y discursos políticos es extensible a su desempeño en la producción y mo-



vilización de nociones respecto al crimen y los criminales (Jusionyte, 2015; Picatto, 2001, 2017; Siegel, 1998). En los diarios, escribe James Siegel, no encontraremos criminales en el sentido sociológico, pero sí la manufacturación de imágenes e ideas acerca de su génesis y existencia (1998: 30). Las narrativas del crimen surgen de procesos complejos y descentralizados, extensibles a través de varios espacios, desde la aparición de la policía en las escenas del crimen hasta las salas de redacción.

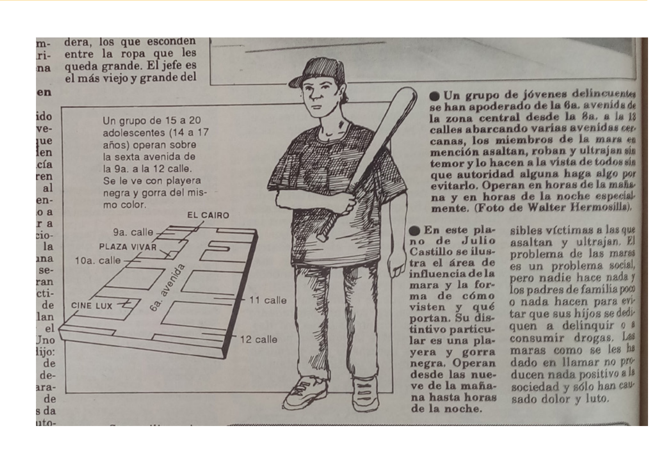
El crimen en las noticias es un objeto contencioso que se modula en encuentros y negociaciones entre los individuos e instituciones que trabajan juntos para traducir hechos en explicaciones autorizadas y semióticamente orientadas, a través de las que un suceso en particular es convertido en noticia. A decir de Jusionyte (2015), la producción de noticias conlleva un tipo particular de trabajo consistente en la manipulación de signos y significados que la autora aprehende con el término *crimecraft* (manufacturación discursiva del crimen). El concepto es útil para estudiar el trabajo de composición narrativa de las noticias realizado por los periodistas a partir de la fuente policial. Aquí lo empleo con dos propósitos: para destacar la fuerza creadora de la enunciación periodística y para acentuar el protagonismo de la prensa en la producción de la cognoscibilidad social de tipos sociales y de los criminales en singular.

En las noticias guatemaltecas, los mareros comenzaron a aparecer de forma esporádica a finales de la década de los ochenta (AVANCSO, 1998; Reséndiz, 2018). En los años posteriores, los reportes periodísticos de actividades pandilleriles aumentaron, pero solo afianzaron un espacio por derecho propio hasta después de 1994. Desde entonces, maras y mareros constituyen categorías lingüísticas de referencialidad de grupos y actores criminales fácilmente delimitables. Puesto que en aquel momento los radios de operaciones de los mareros se acotaban a los barrios pobres de la periferia y al populoso centro de la capital, su aparición en las noticias surcó entre las líneas de la criminalidad de pobres. Es decir, se les representó como pobres victimizando a otros pobres (Misse, 2018). No obstante, desde el principio fueron cargados con signos de malignidad social y desorden social.

Mantengamos presente que, para principios de los años noventa, los sentidos de inseguridad y la atracción pública hacia el crimen se habían difuminado, tanto por el crecimiento cuantitativo de hechos violentos, como por la agudización de las ansiedades públicas venidas de la sospecha

de que con la retirada del poder militar surgían vacíos de autoridad que estaban siendo colonizados por los criminales. Los secuestros, delitos que victimizaban a las clases medias y altas, constituían el principal foco de la atención pública. Desde diversos flancos se emitían discursos dirigidos hacia el Estado demandando protección violenta, que eran respondidos con promesas de más acción policial en las calles e incremento en los castigos penales. Fue en aquel periodo cuando se emitió la cantidad más alta de condenas a muerte. En este contexto, los diálogos entre gobernados y gobernantes, en buena medida mediados por la prensa, modulaban la realidad del crimen, produciendo significados comunes y consensos. De allí brotó la certeza de que también los mareros constituían una amenaza social a tomar en cuenta.

Si bien para 1996 las categorías maras y mareros se habían sedimentado en el habla pública, no ocurría lo mismo con las representaciones visuales. Los mareros eran reconocibles cuando los individuos se identificaban como tales, cuando alguien decía "este es un marero" y cuando aparecían aglomerados en pandillas. El uso de fotografías como recursos de cognoscibilidad del tipo criminal surgió después. La ausencia de la mirada pública centrada en los cuerpos en aquel momento histórico puede ilustrarse con el siguiente caso: en octubre de 1993, el diario *El Gráfico*, presentó una noticia sobre una mara que, conformada por "jóvenes que visten de negro y andan armados de bates de beisbol", había hecho de una avenida comercial de la capital su centro de operaciones delictivas (Hermosilla, 1993:10). La noticia contiene una fotografía de la mencionada avenida, pero no de los mareros sobre los que informa. En la posición que


dera, los que esconden entre la ropa que les queda grande. El jefe es el más viejo y grande del

Un grupo de 15 a 20 adolescentes (14 a 17 años) operan sobre la sexta avenida de la 9a. a la 12 calle. Se le ve con playera negra y gorra del mismo color.

EL CAIRO
9a. calle
PLAZA VIVAR
10a. calle
6a. avenida
CINE LUX
11 calle
12 calle

● Un grupo de jóvenes delincuentes se han apoderado de la 6a. avenida de la zona central desde la 8a. a la 13 calles abarcando varias avenidas cercanas, los miembros de la mara en mención asaltan, roban y ultrajan sin temor y lo hacen a la vista de todos sin que autoridad alguna haga algo por evitarlo. Operan en horas de la mañana y en horas de la noche especialmente. (Foto de Walter Hermosilla).

● En este plano de Julio Castillo se ilustra el área de influencia de la mara y la forma de cómo visten y qué portan. Su distintivo particular es una playera y gorra negra. Operan desde las nueve de la mañana hasta horas de la noche.

sibles víctimas a las que asaltan y ultrajan. El problema de las maras es un problema social, pero nadie hace nada y los padres de familia poco o nada hacen para evitar que sus hijos se dediquen a delinquir o a consumir drogas. Las maras como se les ha dado en llamar no producen nada positivo a la sociedad y sólo han causado dolor y luto.

Imagen 1
El Gráfico, 2 de octubre de 1993.
Fotografía del autor.



tiempo después fue ocupada por las fotografías de cuerpos tatuados aparece una gráfica que visualiza las calles aledañas a la avenida referida, e inserto en ella está un avatar que representa a los mareros. El avatar cumple el propósito de mostrar el estilo de vestimenta "floja" de los mareros y la ostentación de bates descritos en las noticias.

La noticia que incluye el avatar es representativa del universo narrativo de las maras de aquel momento. Si las fotografías están ausentes es porque los cuerpos de los mareros aún no habían sido destacados como textos para interpretar. La ausencia de índices corporales que establecieran la pertenencia a maras llevaba a que, en muchas ocasiones, los mareros fueran presentados como delincuentes ordinarios. Esta situación se refleja de buen modo en los partes policiales a partir de los que se redactaron las noticias. En ellos, muchas veces, los capturados son identificados según el tipo de ilícito cometido. Los que robaban carteras eran carteristas; aquellos que asaltaban eran asaltantes.

Previo a que los operativos antimaras ganaran habitualidad, la atención policial en la criminalidad de pobres se enfocaba en los ladrones que asaltaban y robaban a compradores y transeúntes en el centro de la ciudad. La policía solía preparar planes de seguridad especiales para fechas en que el comercio popular se incrementaba, como Navidad y otras festividades importantes. El objetivo prioritario de los planes de seguridad era capturar delincuentes en flagrancia. Antes, durante y después de su implementación, la prensa de nota roja ofrecía una amplia cobertura del accionar policial. De lo sucedido, las cifras de capturas y las escenas de notoria espectacularidad (persecuciones, riñas, etc.) solían ir a las primeras planas. La mayoría de las detenciones efectuadas por la policía en el marco de los operativos eran presentados según la flagrancia del caso: ladrón, carterista, asaltante, ratero, etc. Esta situación comenzó a variar después de 1996.

El plan de seguridad navideño de 1997 supone una inflexión relevante para la historia que estamos revisando. Las cifras de capturas reportadas por la policía en aquella ocasión fueron particularmente altas. En la mayoría de los partes policiales retomados por las noticias los detenidos aparecen identificados como asaltantes o ladrones. Solo en pocas ocasiones aparecen alusiones a que algunos pertenecían a las maras. Aun así, los periodistas extendieron la interpretación de los partes aseverando que los ladrones detenidos por la policía también eran mareros. Este fue el

primer episodio de seguridad en el que la prensa se esforzó para situar a los mareros en el papel de actores criminales de alta peligrosidad social, inclusive yendo más allá que la misma policía.

La impresión resultante de la lectura de las noticias es que, para los periodistas, la filiación pandilleril de algunos detenidos poseía mayor valor noticioso que la simple identificación de ladrones. Esta actitud denota que, como observaremos más adelante, la nota roja guatemalteca se mantenía expectante de la temprana implantación de las pandillas de procedencia californiana en Centroamérica.

Guerra a las maras

El plan de seguridad navideño de 1997, que debía concluir después de la celebración del año nuevo de 1998, fue extendido durante los meses siguientes hasta casi ser convertido en estado de excepción permanente, con inclinación hacia la vigilancia de los mareros. A partir del segundo trimestre del año, los operativos antidelincuenciales en el centro y las periferias de la capital pasaron a ser denominados por la propia policía como "guerra a las maras".

La evidencia hemerográfica disponible permite constatar que fue también en aquel momento cuando la policía empezó a cometer ejecuciones extrajudiciales de manera sistemática en contra de presuntos mareros. Solo entre febrero y marzo de aquel año, más de una decena de jóvenes identificados como integrantes de las maras fueron ejecutados en circunstancias que adjudican la autoría de la muerte a la policía (Avendaño y Salazar, 1998: 8). Propiamente dicho, la cristalización de los mareros como un nuevo tipo criminal reconocible a través de la mirada se dio en los operativos policiales del fin de año de 1997 y los primeros meses de 1998. Con esta afirmación no estoy negando la existencia de iniciativas de cognoscibilidad previas. Subrayo, más bien, la operatividad de un salto cualitativo en la conceptualización estatal de una categoría de peligrosidad social y su traslación al dominio de la violencia policial y, más relevante aún: la edificación de una visualidad propia.

Con la inauguración de la guerra contra las maras la policía descubrió los cuerpos tatuados de los mareros y señaló que estos tatuajes eran útiles para referenciar de manera visual al nuevo tipo criminal. Lo hizo a partir de sus encuentros con integrantes de la Mara Salvatrucha. Veamos cómo sucedió.



Para 1998, el universo de las maras estaba conformado por un sinfín de pandillas con nombres propios que, para efectos de exposición, podemos agruparlas en dos modalidades según su origen: oriundas y transnacionales. Las primeras se asemejaban a grupos de arraigo barrial identificados con un líder carismático, no se tatuaban y sus perfiles criminales eran rudimentarios.

El adjetivo "transnacionales" resulta útil para denotar a la Mara Salvatrucha (MS) y al Barrio 18 (B18). Según las propias ficciones fundacionales de estas organizaciones, ambas surgieron en Estados Unidos para cristalizar las lógicas raciales del pandillerismo californiano que segregaba a los centroamericanos de chicanos, negros y otros. La literatura especializada ha explicado el afianzamiento de la MS y el B18 en Centroamérica como efecto de las deportaciones masivas que el gobierno norteamericano realizó a principios de la década de 1990. Entre los deportados se contaba a pandilleros, quienes a su arribo se dieron a la tarea de recrear las organizaciones californianas.

Cuando la policía guatemalteca inició su guerra contra las maras, entre 1997 y 1998, la actividad pandilleril en el país se presentaba diversificada. Mientras que las maras oriundas vacilaban entre ser pandillas juveniles inofensivas y ser agrupaciones de asaltantes y ladrones de baja monta, las maras transnacionales mostraban estar capacitadas para el ejercicio de la violencia y el desarrollo de perfiles criminales más complejos. Se hizo común que, al presentar a la MS, se estableciera que provenía de Estados Unidos, que había sido creada por salvadoreños, que era más violenta que las demás y que sus integrantes se tatuaban. La recurrencia de menciones como estas transmite la certeza de que, de cierta manera, los encuentros de la policía guatemalteca con los salvatruchas estuvieron precedidos por la anticipación del flujo de información sobre la situación del pandillerismo californiano y la realidad salvadoreña. Dicho de otra manera, en la experiencia guatemalteca el concepto de qué o quién era un salvatrucha anticipó la presencia física de individuos identificados con tal categoría.

La inclusión de los salvatruchas en la taxonomía nacional de las maras llevó a que cada vez que la policía capturaba a sospechosos de ser mareros los auscultaba en busca de tatuajes. Aquellos que los portaban eran presentados como salvatruchas (mantengamos presente que los integrantes de las maras oriundas no se tatuaban). La presencia de tatuajes motivó que a los detenidos se les desvistiera el torso y se les expusiera así ante los foto-

periodistas, quienes se encargaban de llevarlos a las noticias. Por esta razón, durante varios años, en las fotografías unos individuos aparecen parcialmente desnudos y otros vestidos. Vistas en retrospectiva, y utilizando la mirada policial subyacente en ellas, se puede anticipar la filiación de los individuos retratados: aquellos que conservan la ropa pertenecían a maras oriundas; los que aparecen con el torso desnudo puede afirmarse casi con seguridad que eran salvatruchas. Fue de este modo que los periódicos comenzaron a exponer fotografías de hombres tatuados identificándolos como correspondientes a miembros de la Mara Salvatrucha.

La aparición de fotografías de cuerpos tatuados en los periódicos y su uso para indexar pertenencia a la MS tomó lugar en el contexto de la implementación de operativos antidelincuenciales que arrojaban cifras altas de mareros capturados entre 1997 y 1998, y está estrechamente vinculado a *Al Día* y *Nuestro Diario*. El tratamiento de las maras y los mareros en estos diarios es bastante similar; no obstante, es oportuno considerarlos por separado.

Al Día comenzó a circular en noviembre de 1996. Si bien desde el principio presentó noticias de maras, estas solo llegaron a las portadas durante la cobertura de la guerra a las maras. En la edición del día 19 de febrero de 1998, el diario informó de un "tiroteo entre maras" acaecido en una barriada popular en el norte de la capital. La fotografía de la portada muestra a un hombre recostado en una camilla de hospital con el torso



AL Día

Tiembla en Xela

Página 5

Verano sofocante /3

JUEVES Q 1 CAPITAL Q 1.25 DEPARTAMENTOS

Guatemala, 19 de febrero de 1998 — Año 2 No. 451

Tiroteo entre maras

Dos grupos de jóvenes se enfrentaron a tiros ayer en las colonias Paraíso I y Paraíso II; en la refriega falleció un menor. Varias calles y avenidas fueron utilizadas por los grupos rivales que pusieron en peligro la vida de los habitantes del sector, quienes en esos momentos se resguardaron en el interior de sus casas. Los vecinos de las colonias mencionadas solicitaron más vigilancia policial.

Página 8

Imagen 2
Al Día, 19 de febrero de 1998.
Fotografía del autor.



descubierto, en cuyo vientre se aprecia lo que parece ser el del número 18 tatuado, pero ni la policía ni los periodistas advierten la existencia de la marca. Tampoco sabemos quién le retiró la camisa, si lo hicieron los policías que lo detuvieron o los paramédicos que atendieron la emergencia (*Al Día*, 1998a).

Un mes después, el 23 de marzo, *Al Día* nombró la "guerra a las maras" en una noticia que ofrece los saldos de los operativos policiales antimaras. La fotografía que acompaña la noticia ofrece una vista panorámica a un asentamiento irregular con casas de hojalata desparramadas sobre un cerro estéril. El objeto de la cámara no fueron los mareros, sino el entorno social del que procedían: la precariedad de la periferia capitalina (Flores, 1998: 3).

La primera mención a tatuajes como índice de pertenencia a maras en este periódico apareció con fecha del 29 de marzo de 1998. La noticia informa el hallazgo de dos cadáveres no identificados, "dejados" en una carretera en las afueras de la capital. Según los policías citados por el periodista, los cadáveres "eran de pandilleros por la cantidad de tatuajes que tienen pintados en el tórax, brazos y espalda" (Salazar, 1998: 8). Así la descripción del cuadro impreso en la piel de una de los mareros ejecutados:

> *Donde la muerte me sorprenda, bienvenida sea*. La oración anterior está tatuada en el brazo izquierdo y es parte de varias figuras aladas con afiladas garras, cachos y expresiones demoniacas que fueron pintadas en otras partes del cuerpo de la víctima. El investigador policiaco toma nota y dice que "este muchacho es de los pandilleros que adoran a Satanás. Ya hemos capturado a algunos y tienen la misma característica: muchos tatuajes y una cruz en el dedo medio de la mano izquierda" (Salazar, 1998: 8; cursivas y comillas internas pertenecen al original).

La fotografía incluida en la noticia no permite apreciar los tatuajes. En ella se observa a un agente de policía en el instante en que fotografía los cuerpos y a la muchedumbre de curiosos que circunvalan la escena. El periódico destaca la indexicalidad que la presencia de tatuajes permite establecer por encima del hallazgo de los dos cadáveres que, por cierto, es bastante posible que hayan sido ejecutados por la propia policía. La relevancia de esta noticia está en la declaración del investigador, quien pausadamente alecciona al periodista desde la posición autoritativa que la

guerra a las maras le proporcionaba. El uso del plural implícito "hemos" es clave en este sentido, pues alude a un nosotros incorporado por la policía; nosotros que hemos capturado mareros; *nosotros que hemos* aprendido a reconocerlos; *nosotros que hemos* ganado dominio para educar a otros para que hagan lo suyo.

La primera ocasión que *Al Día* utilizó fotografías de un cuerpo tatuado para referenciar la visualidad de los mareros fue el 13 de mayo de 1998. En la portada de aquella edición se observa a un hombre sin camisa, fotografiado de espalda, con los brazos alzados. En la espalda y los brazos exhibe varios tatuajes, sobresaliendo las siglas MS, colocadas sobre los omóplatos. La fotografía está calzada con el título "Capturan a salvatruchas" (*Al Día*, 1998b: 1).



Imagen 3
Al Día, 13 de mayo de 1998 (portada).
Fotografía del autor.

Notará el lector que se trata de una imagen trucada. El objeto fue aislado y colocado en un fondo blanco, posiblemente con el propósito de limitar los factores que distraen la mirada. La composición habla por sí sola, o esa parece ser la aspiración subyacente. El montaje que representa al salvatrucha acude a la tesis de que los mareros son visualmente reductibles a cuerpos tatuados.

La noticia de la captura de los salvatruchas comparte la portada con tres noticias secundarias. De estas, dos incluyen fotografías convencionales. La otra, que informa del arribo de la Virgen de Fátima al país, también



presenta una imagen trucada. A su modo, ambas imágenes desempeñan el mismo trabajo: son íconos. Una de la virgen, la otra de los mareros. Allí radica su relevancia representacional. De este modo, tenemos que los primeros cuerpos tatuados expuestos por la policía con el propósito de significar la filiación con maras pertenecían a salvatruchas. Consecuentemente, la visualidad pública del tipo social marero se acomodó con arreglos a la imaginería acondicionada a partir de los cuerpos de los integrantes de dicha mara.

La cantidad de publicaciones de *Al Día* dedicadas a la guerra contra las maras continuó creciendo durante 1998. La recurrencia temática permite observar cómo operó la transferencia de conceptos e ideas desde el campo policial hacia la narrativa periodística. La policía presentaba a individuos, vivos o muertos, a los que incriminaba de ser mareros y los exponía para que los periodistas los fotografiaran, ofrecía caracterizaciones y explicaba la labor de control que ejercía sobre ellos, además de que proporcionaba las claves interpretativas para que los lectores los localizaran en el paisaje figurativo del crimen urbano. El mensaje que intentaba transmitir parece ser claro: para reconocer a los mareros no era necesario escucharlos decir "yo soy un marero", bastaba con ver fotografías, cuyas notas al pie establecían que el objeto representado era un marero.

La narrativa de mareros de *Nuestro Diario* dista poco de la de *Al Día*, a no ser por una retórica de mayor incriminación. *Nuestro Diario* comenzó a circular en enero de 1998. Como *Al Día,* se especializó en nota roja y noticias de fútbol. La aparición de *Nuestro Diario* coincidió con el primer episodio de la guerra policial antimaras. Posiblemente por esta razón los mareros adquirieron centralidad noticiosa desde las primeras ediciones. En este periódico, las relaciones entre cuerpos tatuados y mareros fueron entretejidas a partir de los encuentros de la policía con los salvatruchas.

Nuestro Diario aludió al valor interpretativo de los tatuajes de los mareros por primera vez el 13 de mayo de 1998 cuando informó que la policía había capturado a dos hermanos, a quienes imputó delitos de asesinato. La noticia incluye una fotografía de los detenidos. Uno viste una camiseta sin mangas, que deja al descubierto los tatuajes que porta en el antebrazo derecho. Pero es el pie de la foto el que teje la correspondencia entre imagen y narración. Allí se lee: "El tradicional tatuaje MS en su cuerpo los identifica como miembros de la mara "'Salvatrucha'" (Revolorio, 1998: 4).



Caen "salvatruchas"
Dos acusados de homicidio

Julio Revolorio
★ *Nuestro Diario*

Los hermanos Víctor Hugo y Pablo Ernesto Girón Zúñiga, de 18 y 19 años de edad, sindicados de ser los supuestos responsables de la muerte de Macario Castro, de 63 años, y de las heridas con arma de fuego que le provocaron a María Marta Del Cid, de 35 años, el pasado 25 de enero, fueron capturados ayer por orden judicial.

La orden fue emitida por el Juzgado Noveno de Primera Instancia Penal, por lo que las autoridades catearon su residencia, ubicada en la 16 avenida 8-37, zona 18, San Rafael II.

A los detenidos se les identificó como integrantes de la mara "Salvatrucha", una de las más temidas en Estados Unidos y El Salvador.

Los hechos que motivaron la detención de los hermanos Girón, se registraron el 25 de enero pasado en la 26 avenida de la colonia Paraíso II, donde se entabló una balacera entre las maras "Salvatrucha" y "La Ratonera", y donde las víctimas, Castro y Del Cid, quedaron en medio del fuego.

Otros seis capturados

Al mismo tiempo en que fueron capturados los Girón Zúñiga, en la calle principal del Paraíso II, se realizó otro operativo de las Fuerzas Especiales Policíacas, el cual permitió dar con otro grupo de mareros.

Tras perseguirlos, los mareros respondieron con varios disparos al aire; a pesar de ello, los policías lograron la captura de Juan Carlos González, Carlos Humberto Cruz Pérez, Julio César Morataya Gómez, Emerson Daniel Hernández López, Nery Alexander Peña Alonso, y Sergio Armando Caal, todos de 18 años.

En su poder, la policía encontró tres machetes, pedazos de vidrio en forma de cuchillo, municiones para revólver 38mm. y cinco bombas molotov.

El tradicional tatuaje MS en su cuerpo los identifica como miembros de la mara "Salvatrucha", tambien temida en El Salvador y Estados Unidos.

Imagen 4
Nuestro Diario,
15 de marzo de 1998: 4.
Fotografía del autor.

En *Nuestro Diario*, el primer cuerpo tatuado desvestido para ser fotografiado con el propósito expreso de exponerlo apareció el 23 de agosto de 1998. Aquella ocasión el periódico informó de una requisa policial en prostíbulos de la capital. La noticia estableció que seis mareros acusados de robar y reñir en el centro de la ciudad habían sido capturados. Aunque el título sintetiza el parte policial de la requisa, la fotografía de mayor extensión incluida en la noticia retrata a un hombre sin camisa con la parte superior del cuerpo cubierta de tatuajes, sometida a la misma técnica de manipulación que la fotografía de la portada de *Al Día* del 13 de mayo. En la nota al pie se establece que: "los 'Salvatruchas' tienen el cuerpo lleno de tatuajes diabólicos" (Cortez, 1998: 5).



TICIAS : 5

¡Pongan las manos arriba!
"Peinan" bares y barras show

Mynor Cortez
★ *Nuestro Diario*

"Abra las piernas y coloque las manos arriba, en la pared", ordenaban el fin de semana los agentes de la Policía Nacional Civil (PNC), a hombres que se encontraban en cantinas, bares, barras show, y en la calle.

Un contingente de la Comisaría 11 "peinó", entre la noche del sábado y la madrugada de ayer, las zonas 1, 3, 4, 8 y 9, en busca de drogas, armas de fuego y sorprender a aquellos establecimientos donde se violaba la denominada "Ley Seca".

Los policías recorrieron a pie y en autopatrullas áreas conflictivas: 4a. a 6a. avenidas y 18 calle zona 1, y la Terminal de buses, zona 4. Solicitaron documentos de identificación y revisaron mochilas de la gente.

Tremendo susto

Numerosos hombres que se encontraban en barras show se llevaron tremendo susto. "Usted, ¿por qué me está tomando fotos?, voy a tener problemas si mi mujer me ve saliendo de este lugar", dijo nervioso un hombre, a quien los agentes pidieron los documentos de una motocicleta estacionada en las afueras de la barra show Las Idalias, zona 8.

Una bailarina del bar "Twist", zona 3, expresó: "A mí que me registren donde quieran, que estoy limpia, pero quiero que lo haga un policía, no una mujer".

Almacén con persiana abierta

Durante el operativo, la persiana metálica de la zapatería American Shoes, ubicada en la 5a. avenida entre 17 y 18 calles, zona 1, fue encontrada abierta, lo que motivó sospechas entre los agentes. Al investigar, comprobaron que sí había sido levantada por los amigos de lo ajeno, y éstos ya no estaban ahí".

Pescan a tres "Salvatruchas"

En la jornada relámpago, la policía capturó a seis personas, entre ellas tres supuestos miembros de la mara "Salvatrucha": Ubaldo Emerson y Carlos Rolando González Domínguez, ambos de 20 años, y Manuel José Muñoz Marroquín, de 28, cuando asaltaban a una mujer en la avenida del Ferrocarril, zona 1.

Por aparte, Exequiel Macperson García, de 28 años, fue detenido en la 3a. avenida y 17 calle, zona 1, acusado de haber herido con una pistola de calibre .38mm a Prudencio Ramírez Muralles. A María Eva Luna Ramos, de 21, y Brenda Nineth Alfaro Calderón, de 20, las aprehendieron en la 4a. avenida "A" y 7a. calle, zona 4, cuando peleaban en la vía pública.

Los "Salvatrucha" tienen el cuerpo lleno de "tatuajes diabólicos".

Imagen 5
Nuestro Diario, 31 de agosto de 1998: 5.
Fotografía del autor.



La discordancia entre el título de la noticia, la fotografía y la nota al pie que la acompañan es más que azarosa. El periódico omitió establecer la identidad personal del individuo fotografiado, así como la autoría, procedencia y datación de la fotografía. ¿Quién era este personaje? ¿Era uno de los capturados durante la requisa en los prostíbulos? No lo sabemos. La identidad personal parece ser poco relevante para la empresa de pedagogía visual en juego. La composición aspira a producir iguales efectos pragmáticos que la imagen trucada de *Al Día*: advertir a los lectores que los salvatruchas son mareros y que puede reconocérseles por los tatuajes que portan.

No deja de resultar llamativo constatar que la primera ocasión en que ambos diarios expusieron un cuerpo tatuado con el propósito de referenciar la visualidad de los mareros recurrieron a fotografías trucadas que aíslan al objeto del entorno de la toma. Ambas imágenes sacan al objeto del contexto de la toma en un claro esfuerzo de fijar la mirada en el cuerpo tatuado, suprimiendo los distractores.

La evidencia expuesta muestra que cuando los salvatruchas aparecieron en las calles la policía estaba preparada para reconocerlos. Estos encuentros se sintetizan en la alocución "guerra a las maras", acuñada en 1998, en un escenario marcado por agudizados sentidos de inseguridad que potenciaban la anticipación de figuras de peligrosidad social. Es claro, también, que el conocimiento de que los mareros se tatuaban estaba instalado con antelación, favorecido por los flujos de información relativos a la criollización del pandillerismo californiano.

Basándonos en lo expuesto acordemos que la incorporación de los tatuajes a la caja de herramientas de la inteligencia criminalística cristalizó durante la instauración de la guerra a las maras, entre 1997 y 1998, y que su arribo a las páginas de los periódicos de nota roja fue simultáneo. Como apunta Jusionyte (2015), al transmitir noticias sobre las maras los periódicos hicieron más que solo informar de hechos protagonizados por mareros y policías: al seguir la pauta de los partes policiales y sincronizar sus lentes con la óptica policial, los periódicos de nota roja modelaron una narrativa de criminalidad urbana y delimitaron los bordes de la mirada pública entrenada para ver a los mareros.

Iconicidad y rematización fotográfica

Sabemos ya que uno de los aprendizajes que la guerra a las maras dejó a la inteligencia policial guatemalteca fue que ser marero y estar tatuado

presuponía pertenencia a la MS. Dado que la membresía de esta mara era acotada, la disponibilidad de fotografías de cuerpos tatuados a los que exponer en las noticias era limitada. La disyuntiva se solventó reutilizando fotografías que, según la óptica periodística, encapsulan los cualisignos visuales del nuevo tipo criminal. Fueron estas fotografías las que dieron forma a la iconicidad visual de los mareros.

Así sucedió con el marero retratado en la fotografía trucada presentada por *Nuestro Diario* en la noticia sobre la requisa en prostíbulos de la capital, cuya imagen fue incorporada en noticias de tópicos genéricos. En su primera aparición la fotografía devino en un símbolo de existencia individual a razón de representar a un marero realmente existente: el propietario del cuerpo retratado. Extraída de su contexto original, no representó más a este individuo. En sus siguientes apariciones la fotografía fue signo icónico de una categoría sociológica general: los mareros.

Según la teoría semiótica, los íconos son signos tomados *como* el objeto al que representan en virtud de semejanzas cualitativas compartidas; esto es: el retrato aparecido en los periódicos es *como* los mareros que acechaban en las calles. Mas las fotografías icónicas evolucionaron para convertirse en representaciones remáticas. Los remas son signos de mayor complejidad. Se caracterizan por estar conectados por los objetos a los que representan por medio de asociaciones de ideas generales. De esta manera, con cada nueva aparición, las fotografías actualizan en la mente del observador un vínculo de significación entre la imagen y su correspondiente categoría sociológica (Peirce, 1986: 35). La rematización de los signos fotográficos en los periódicos contribuyó a galvanizar la visualidad pública de los mareros.

La singularidad corporal de los salvatruchas se disipó pronto. Para el año 2002, los tatuajes habían adquirido valores epistémicos suficientes para establecer conexiones existenciales con todos los mareros. Entonces no hubo más distinciones entre salvatruchas y otros mareros. Para la policía, los tatuajes devinieron en moneda de uso corriente para identificarlos sin que la filiación importara mucho. A partir de allí, la nota roja se colmó de noticias de maras que incluían fotografías de cuerpos tatuados. La materialidad del régimen escópico de los mareros reposa sobre este cúmulo de imágenes que repiten patrones de visualidad.

Tampoco los proyectos de desciframiento de la malignidad se detuvieron allí. En la medida en que ganaba terreno, la mirada policial tomó



conciencia respecto a que los tatuajes constituían un sistema de signos interconectado con otros sistemas de signos perfectamente legible para aquellos que lo compartían. Siguiendo sus trazos, la nota roja transmitió los hallazgos de la pericia semiótica policial: las maras poseen un lenguaje propio que comunica un universo particular. Por ejemplo, en una noticia de 2004, en la que informa que las policías centroamericanas buscaban unificar sus estrategias de combate a las maras, *Nuestro Diario* realizó la siguiente aseveración: "Como en todas las culturas marginales, las maras han desarrollado un lenguaje propio que va más allá de las palabras. Tienen un lenguaje manual y los tatuajes, que reflejan cuánto se ha escalado dentro de la pandilla" (Redacción, 2004: 3).

Para 2004 "las maras" era una categoría general con la potencia semiótica para cobijar las diferenciaciones que en el pasado fue preciso puntualizar. La posesión de un lenguaje común pulverizaba la multiplicidad de identidades existentes una década atrás. No es que las diferencias se inutilizaran, antes bien, las capacidades interpretativas ganaron amplitud denotativa, conectando y entretejiendo vínculos, ideando semejanzas e insertando historias particulares en una historia común.

Cuando el reportaje arriba citado fue publicado, los mareros habían sido situados en el centro de los programas de cooperación en seguridad regional auspiciados por Estados Unidos (Müller, 2015; Hochmüller y Müller, 2016 y 2017). No eran más simples figuras de delictividad de poca monta localizadas en las periferias urbanas, sino redes de criminalidad transnacional homologables y capacitadas para trasladar su peligrosidad al mítico punto de su origen.

En un reportaje posterior, el "lenguaje propio" de las maras fue ampliado a gestos y grafitis:

> Las maras o pandillas juveniles, integradas por unos 15 mil guatemaltecos, tienen un nivel de organización, como en las mafias, donde "el que entra no sale, solo muerto". [De su lenguaje] destacan las señas con manos, las pintas en paredes y los tatuajes en sus cuerpos. Todos con un significado especial. "Es un código único de expresarse, un abecedario muy complejo con el cual nos comunicamos, saludamos o hasta nos insultamos", explica un jefe marero quien se negó a dar su nombre o apodo […] Cada señal con las manos, grafitis o tatuajes tienen un mensaje. "Las pintas y tatuajes cuentan nuestra historia, pensamientos y sentimientos, describen lo que hacemos", agrega

> otro pandillero. Además, existen mensajes secretos que usan sólo entre ellos y su divulgación puede llevarlos a la muerte (Salazar y del Cid, 2005: 2; puntuación corresponde al original).

La impresión resultante de la cita es que, efectivamente, como sostuvo el primer marero que intervino en la entrevista, las maras se asemejan a sociedades secretas y que su membresía poseía códigos lingüísticos accesibles solo para los iniciados; los tatuajes eran uno de estos códigos. Al ser así, según el periódico, el proyecto policial debía expandirse más allá del control físico de los individuos hacia la gramática del espacio hasta poseer su lenguaje.

Cierre

La finalización de la guerra antiguerrillas, a mediados de la década de 1990, impuso el desafío de encontrar nuevas razones para la continuación de la violencia estatal. En el lugar de los antiguos revolucionarios brotaron criminales de una fenomenología variada. Entre ellos estuvieron los mareros, conglomerados de jóvenes urbanos, precarizados, poblaciones flotantes, poseedores de una sociología colmada de amenazas venidas del exterior, moralidades disruptivas, etc. Estas características los situaron en los bordes del desorden social. Los actos de nombrar, de afirmar *estos* son mareros, allanaron la consolidación del nuevo tipo criminal, constituyendo el punto de partida para los subsecuentes procesos de sujeción y etiquetamiento anticipatorio.

La guerra a las maras, iniciada entre 1997 y 1998, hizo que ser marero supusiera *algo más* que solo robar o reñir. Ese *algo más* resultó esquivo a las palabras. Para aprehenderlo hubo que acudir a más recursos que el discurso escrito y escudriñar en los cuerpos como si estos portaran las coordenadas interpretativas de la malignidad social en ciernes. El realismo representacional que se buscaba transmitir fue proveído por la fotografía, cuya relación con el archivo policial es de una enorme profundidad histórica.

La aparición de las fotografías de hombres tatuados con indicaciones de ser leídos como íconos de peligrosidad social fue clave para la consolidación de una nueva forma de mirar. Para que esta mirada surtiera efectos públicos debía ser puesta a consideración de la audiencia nacional del crimen, siendo la nota roja su infraestructura comunicacional predi-



lecta. Afirmar que la cognoscibilidad de los mareros se le ha confiado a la mirada es otro modo de designar la existencia de un régimen escópico específico para este tipo criminal.

Observamos aquí que el régimen escópico de los mareros expone los cuerpos de los mareros, vivos o muertos, utilizando los tatuajes como signos de referencialidad visual de la sociología criminal de los individuos retratados. Al retomar la óptica policial de los mareros, periódicos como *Al Día* y *Nuestro Diario* se acoplaron a la nueva contrainsurgencia estatal. Ellos trasladaron las narrativas autorizadas en los partes policiales a la opinión pública e invirtieron ingentes dosis de estética gráfica para reproducir fotografías que repetían patrones de representación visual, cuyas notas al pie establecían que el o los retratados eran mareros.

En la medida en que la nota roja de la posguerra acogió con entusiasmo la guerra contra las maras y aportó al moldeamiento de su narración, operó como aparato retórico de la nueva contrainsurgencia. Históricamente dados a depender de la voz autoritaria de la fuente policial, los periódicos asumieron este papel a la vez como parte regular de la búsqueda de novedades que atrajeran la atención de los lectores, aumentando el caudal de ventas. Ciertamente la nota roja urbana de la posguerra calibró la retórica de la nueva contrainsurgencia, pero sería errado reducirla a simples cajas de resonancia de la voz policial. Como en otros contextos y momentos históricos, la prensa escrita desempeña más de un rol a la vez. Si la publicidad noticiosa de las maras prosperó fue porque existían lectores que consumían las noticias que ellos presentaban. En este sentido, al presentar noticias de crimen *Al Día* y *Nuestro Diario* estaban satisfaciendo las demandas de lectores deseosos de mirar a los criminales. Y, de un modo similar a como sucedió con la violencia política del pasado, la nota roja nos provee el repositorio mejor detallado del crimen y la violencia contemporáneas del que ahora disponemos.

Para terminar, es adecuado indicar que, en el presente, la retórica de peligrosidad social de los mareros paulatinamente ha ido dando lugar a un discurso de criminalidad ortodoxa centrado en publicitar la criminalidad extorsiva. Aun así, la visualidad, que para efectos de acotación ahora llamaré clásica, mantiene vigencia y es claro que ganó autonomía respecto a su fuente original. Las fotografías de cuerpos tatuados hechos pasar por mareros continúan apareciendo en los periódicos, mas la didáctica de los pies de fotos que establecen "*este* es un marero" se tornó obsoleta. En el

presente, los signos visuales aparecen para significar conceptos generales sin el requerimiento de demostrar la existencia real de sus objetos, puesto que la economía visual de las maras se ha globalizado.

Agradecimientos

El artículo ofrece resultados parciales de un proyecto financiado por la DIGI-USAC (Proyecto B-6 2020). La investigación fue coordinada por Felipe Girón y contó con la participación de Fátima Díaz y Fernando Orozco. A ellos mis agradecimientos.

Bibliografía

Al Día (19 de febrero de 1998a). "Tiroteo entre maras", p. 1.

Al Día (13 de mayo de 1998b). "Capturan a Salvatruchas", p. 1.

Avendaño, Mario y Edwin Salazar (6 de abril de 1998). "Denuncian limpieza social". *Al Día*, p. 8.

Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales (AVANCSO) (1998). *Por sí mismos. Un estudio preliminar de las maras en la ciudad de Guatemala.* Guatemala: AVANCSO.

Bateson, Regina (2013). "Order and Violence in Postwar Guatemala". Tesis de doctorado, Yale University.

Camus, Manuela *et al*. (2015). *Dinosaurio Reloaded, violencias actuales en Guatemala*. Guatemala: FLACSO/Fundación Constelación.

Cortés, Mynor (31 de agosto de 1998). "Pongan las manos arriba. 'Peinan' bares y barras show", *Nuestro Diario,* p. 5.

Feldman, Allen (1991). *Formations on Violence. The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago: Chicago University Press.

Flores, David (23 de marzo de 1998). "PNC: guerra a las maras", *Al Día*, p. 3.

Hermosilla, Walter (2 de octubre de 1993). "Maras atacan en plena 6ta. Avenida", *El Gráfico,* p. 10.

Hochmüller, Markus y Markus-Michael Müller (2017). "Countering Criminal Insurgencies: Fighting Gangs and Building Resilient Communities in Post-War Guatemala", en Louise Moe y Markus Müller (eds.). *Reconfiguring Intervention: Complexity, Resilience and the "Local Turn" in Counterinsurgent Warfare.* Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 163-186.



— (2016). "Locating Guatemala in Global Counterinsurgency", *Globalizations,* vol. 13, núm. 1, pp. 94–109. DOI: https://doi.org/10.1080/14747731.2015.1050850

Jay, Martin (2011). *Essays from the Edge*. Charlottesville: University of Virginia Press.

— (1993). *Force Fields. Between Intellectual History and Cultural Critique.* Nueva York: Routledge.

Jusionyte, Ieva (2015). "Crimecraft: Journalists, Police, and News Publics in an Argentine Town, *American Ethnologist*, vol. 43, núm. 3, pp. 451-464. DOI: https://doi.org/10.1111/amet.12338

López, Julián *et al*. (2009). *Guatemala: violencias desbordadas*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

Mendoza, Carlos (2007). *Ausencia del Estado y violencia colectiva en tierras mayas. Una aproximación cuantitativa al fenómeno de los linchamientos en Guatemala (1996-2002).* Guatemala: FLACSO.

Metz, Christian (1982). *The Imaginary Signifier. Psychoanalysis and the Cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

Misse, Michel (2018). *Crimen y violencia en el Brasil contemporáneo. Estudios de sociología del crimen y de la violencia urbana.* Ciudad de México: CIESAS.

Müller, Markus-Michael (2015). "Punitive Entanglements: The 'War on Gangs' and the Making of a Transnational Penal Apparatus in the Americas", *Geopolitics,* núm. 20, pp. 696–727. DOI: https://doi.org/10.1080/14650045.2015.1036416

Nuestro Diario (18 de enero de 2004). "Guerra contra las maras", p. 3.

Peirce, Charles (1986). *La ciencia de la semiótica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Picatto, Pablo (2017). *A History of Infamy. Crime, Truth, and Justice in México*. Oakland: University of California Press.

— (2001). *City of Suspects: Crime, in Mexico City, 1900-1931.* Durham: Duke University Press.

Reséndiz, Nelly (2018). *Violento luego existo.* Ciudad de México: CIALC, UNAM.

Revolorio, Julio (15 de marzo de 1998). "Caen salvatruchas. Dos acusados de homicidio", *Nuestro Diario*, p. 4.

Salazar, Armando y Julio del Cid (29 de mayo de 2005). "El lenguaje de las maras. Cómo se comunican las pandillas", *Nuestro Diario*, pp. 2-3.

Salazar, Eduardo (29 de marzo de 1998). "Asesinan a jóvenes tatuados", *Al Día*, p. 8.



Sekula, Allan (1986). "The Body and The Archive". *October*, núm. 39, pp. 3-64. DOI: https://doi.org/10.2307/778312

Siegel, James (1998). *A New Criminal Type in Jakarta. Counter-revolution Today.* Durham: Duke University Press.

Torres, María (2014). "Art and Labor in the Framing of Guatemala's Dead", *Anthropology of Work Review*, vol. 35, núm. 1, pp. 14-24. DOI: https://doi.org/10.1111/awr.12027

Luis Bedoya es doctor en Antropología Social por El Colegio de Michoacán, México (2017). Interesado en el estudio de la violencia, las narrativas del crimen y los procesos de formación del Estado desde escalas locales y regionales



ENCARTES MULTIMEDIA

IMÁGENES DE LA FE. SOCIOLOGÍA VISUAL DE LA COLONIA CONDESA EN LA CIUDAD DE MÉXICO

FAITH IN IMAGES: A VISUAL SOCIOLOGY OF LA CONDESA, MEXICO CITY

Hugo José Suárez*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/suarez-video-investigacion-diversidad-religiosa-la-condesa
Enlace de YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=6yFTuOaqf0E



Resumen: El video es el resultado de una investigación que buscó dar cuenta de la diversidad religiosa en la colonia Condesa de la Ciudad de México. El levantamiento de la información se llevó a cabo entre 2016 y 2018. Al permitir que las imágenes sean las protagonistas, se construye un argumento visual tejido con un relato oral que explica las tres matrices dominantes en esta colonia: el catolicismo, en su versión oficial, religiosidad popular o devoción angelical; la expansión del sí y la cultura de la "superación personal" y terapias alternativas; las expresiones religiosas orientales. El documental da cuenta de un territorio en transformación, donde el paisaje de la fe toca las fronteras tradicionales de lo que se entiende por religioso.

Palabras claves: religión, Ciudad de México, sociología visual, religiones urbanas, espiritualidades.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 239-251
Recepción: 28 de septiembre de 2023 ▯ Aceptación: 6 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





FAITH IN IMAGES: A VISUAL SOCIOLOGY OF LA CONDESA, MEXICO CITY
Abstract: This video is the outcome of a study on religious diversity conducted from 2016-2018 in La Condesa, a Mexico City neighborhood. A visual argument is made through the images as a narrator explains the three dominant spiritualities in this neighborhood: Catholicism, be it institutional, spiritual, or veneration of the saints; the expansion of self, the culture of self-improvement, and alternative therapies; and Eastern religious practices. This documentary sheds light on the transformations of a territory where the landscape of faith is pushing beyond traditional borders of what constitutes religion.
Keywords: religion, Mexico City, visual sociology, urban religions, spiritualities.

El presente documental se inscribe en una investigación de larga data desarrollada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIS-UNAM), que busca explicar algunas formas religiosas en la Ciudad de México. Hace un par de décadas, varios estudios mostraron que el país vivía un proceso ascendente de diversidad religiosa (De la Torre y Gutiérrez, 2007; Hernández y Rivera, 2009; Odgers, 2011; Masferrer, 2011; Rivera, 2005; Zalpa, 2003), lo que también era empíricamente observable en la Ciudad de México (Hernández, 2007; Gutiérrez, 2005; INEGI, 2005, 2011). El estudio inicial se llevó a cabo a partir de 2007 y su objetivo era comprender la manera cómo los creyentes de la colonia Ajusco (Coyoacán) construían su sentido religioso. Para ello se establecieron varias estrategias, desde observación participante y decenas de entrevistas en profundidad, hasta una encuesta y un diario de campo. No obstante, la particularidad fue que, además de las herramientas tradicionales, se acudió a la fotografía como aliada de la observación para recolectar imágenes que luego se convirtieron en libros, artículos y soportes informáticos (Suárez, 2012, 2015, 2016, 2017a, 2017b).

Con los resultados de ese estudio, se emprendió otra investigación en una colonia que fuera sociológicamente contrapuesta: Hipódromo, Condesa o Hipódromo-Condesa.[1] Dicha demarcación ha vivido una intensa gentrificación que le imprimió formas de vida más cercanas a algunas capitales europeas. En el año 2011, con base en los datos del Índice de

[1] Los datos fueron recolectados en 2016, 2017 y 2018.



Desarrollo Social de la Ciudad de México, se determinó que el perfil era de población entre joven y adulta (65%), asalariada (82% "personal ocupado"), con ingreso mensual mayor que el promedio de la capital y con un elevado porcentaje de títulos universitarios.[2]

El interés del nuevo proyecto que empezó en 2016 fue continuar observando expresiones religiosas con especial atención en los creyentes, por lo que se hicieron observaciones de terreno, diario de campo, entrevistas y discusión con especialistas.

Para poner en contexto el estudio, se deben explicar brevemente algunos aspectos de la experiencia religiosa de la Ciudad de México. En términos generales, la capital ha vivido un proceso de diferenciación que se ha acentuado en los últimos lustros. Ensayando un patrón y tendencia del comportamiento en la urbe –como lo hace Alberto Hernández (2007)– y teniendo como base los datos generales de los censos de 1990 a 2020, se observa que el cambio más importante no se dio en el fin de siglo, sino, sobre todo, durante la primera década del siglo XXI; mientras que, entre 1990 y 2000, la población católica capitalina era mayor a la media nacional, en 2010 se equipara y se mantiene casi similar para 2020 (dos puntos porcentuales de distancia). Si nos detenemos en los datos desplegados por alcaldías –antes nombradas "delegaciones"–, vemos un proceso tendencial de un tránsito de la homogeneidad a la diferenciación religiosa: en 1990, la diferencia entre la alcaldía más y menos católica era de 4.5 puntos porcentuales (Cuajimalpa, 94.4%; Miguel Hidalgo, 89.9%), y en 2010, el lugar lo ocupaban la alcaldía Magdalena Contreras (86.6%) y la Benito Juárez (75.3%), respectivamente, pero la distancia era de 11.3 puntos porcentuales, lo que se refrenda en 2020 entre la Magdalena Contreras y la Cuauhtémoc.

Los datos estadísticos muestran dos polos: por un lado, las alcaldías más católicas que, en los últimos años, tienen un comportamiento no tan acelerado en su variación y cuyos porcentajes de población católica son elevados; y, por el otro, las alcaldías con porcentajes más bajos de catolicismo y que permiten otras opciones religiosas. En suma, asistimos tendencialmente a un cambio cualitativo tanto en distancia, diferenciación territorial y diversificación religiosa en la ciudad. La colonia Condesa –de

---

[2] Datos de la Oficina Virtual de Información Económica (OVIE) de la Ciudad de México. Disponible en <https://ovie.sedeco.cdmx.gob.mx/OVIEWEB/#!> (consultado el 9 de enero de 2024).



la alcaldía Cuauhtémoc– se encuentra en el centro de ese proceso, pero con características propias.

Este documental recupera estrictamente la experiencia visual y algunos relatos complementarios del diario de campo. El punto de partida es la cuestión sobre el paisaje religioso en la colonia, qué lugar ocupan las imágenes religiosas en la vida pública de esta y cómo se expresa lo religioso en el espacio público. Estos aspectos se abordarán a partir de tres pilares analíticos que, aunque no son desarrollados ampliamente, sostienen la reflexión: la imagen y lo sagrado (Lavaud, 1999; Belting, 2009; particularmente para América Latina el texto de Gruzinski, 2006), la religión y sus expresiones en lo urbano (Abbruzzese, 1999; Hervieu-Léger, 2002; Garbin y Strhan, 2017), y la socioantropología visual, eje que amerita ser explicado con mayor detenimiento.

La sociología visual pretende construir conocimiento teniendo como base principal la imagen (Harper, 2012; Becker, 1974, Bourdieu, 2003; Williams, 2015; Banks, 2001; Suárez, 2008). Hace ya varias décadas, distintas voces se han esforzado por darle a la fotografía no un rol complementario, sino protagónico como una fuente de sentido y un argumento explicativo. Las experiencias son amplias, diversas y adquirieron forma de acuerdo con los contextos académicos locales. La Visual Sociology Association, fundada en 1981 y responsable de la revista *Visual Studies* (Ortiz, 2017: 44; Köppen, 2005), fue uno de los núcleos de reflexión, así como el grupo temático Visual Sociology de la Asociación Internacional de Sociología, creado en 2009. En Francia, los trabajos de Pierre Bourdieu fueron muy importantes, desde el estudio colectivo sobre el uso social de la foto –publicado en castellano en 1979– o su célebre y posterior volumen que recupera sus tomas en Argelia en los años sesenta y que curiosamente se publica por primera vez en 2003. El provocador filme *Crónica de un verano* de Edgar Morin y Jean Rouch salió a las pantallas en 1961 y marcó una línea en el trabajo con la imagen. Lo mismo se puede decir de la iniciativa de Marc Augé que, entre las décadas de los ochenta y noventa, impulsó un estudio sobre los ritos religiosos en distintos países de África y América Latina con la particularidad de que, a partir del inmenso material visual recolectado, se realizaron varios videos transmitidos en televisión abierta (Augé, Colleyn, Crippel, Dozon, 2019). Otros investigadores más jóvenes han tenido iniciativas muy sugerentes; por ejemplo, los "proyectos" visua-

les del sociólogo y fotógrafo Camilo Leon-Quijano,[3] y particularmente su libro *La cité. Une anthropologie photographique* (2023), o los artículos y filmaciones de Roger Canals (2018a, 2018b), particularmente sus videos sobre María Lionza.[4]

En México, esta línea de investigación también ha tenido múltiples rostros que sería inútil evocarlos *in extenso*. Basta recordar trabajos como el de Luis Ramírez sobre los fotógrafos de pueblo en Michoacán (2002, 2003), los diversos estudios de John Mraz sobre historia y fotografía (2005, 2014; Mauad y Mraz, 2015), o los documentos visuales de Antonio Zirión –por ejemplo, *Voces de la Guerrero*– (2004). Además, iniciativas institucionales como la creación del Laboratorio Audiovisual de Investigación Social (LAIS) del Instituto Mora en 2002, el Laboratorio de Antropología Visual del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM o el Laboratorio Multimedia para la Investigación Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, entre otras, que han generado un dinamismo en el campo y han impulsado varias publicaciones, videos y ensayos visuales.

Es en este clima y sensibilidad intelectual de este trabajo poco convencional que las imágenes irán construyendo una problemática particular y serán las que pretendan ofrecer una explicación. Están presentes las palabras –una compañía discreta–, los conceptos –sostén de la narrativa y de la búsqueda–, pero escondidos detrás de las tomas. Como se ha dicho, retomando lo aprendido en el estudio previo de la colonia Ajusco, la estrategia de investigación del proyecto fue registrar fotográficamente todo lo que indicara algún tipo de evocación religiosa. Así, con cámara en mano en cada recorrido, entrevista o participación en algún evento, la fotografía acompañaba y, muchas veces, guiaba la interpretación y el análisis.

El resultado del trabajo de campo fue vasto: dos mil fotografías que retrataban la diversidad en el ámbito religioso y sus distintas expresiones. Para realizar este documental, se llevó a cabo un doble ejercicio: por un lado, seleccionar los ejes y temas más importantes y, por el otro, elaborar un relato visual que presentara las imágenes en una narración argumentativa.

---

[3] Camilo Leon-Quijano. “Proyectos”. Disponible en <https://www.camilo-leon.com/4952799-home> (consultado el 9 de enero de 2024).

[4] Roger Canals, “María Lionza”, 2006, 2007, 2016. Disponible en <https://va-maria-lionza.com/maria-lionza-es/> (consultado el 9 de enero de 2024).



Con esa intención, el documental está dividido en ocho partes. Primero se presentan los estilos de vida de una colonia que se esfuerza por demostrar una urbanidad propia en la cotidianidad. Luego se enseñan otras imágenes de lo sagrado que van más allá de lo que normalmente se entiende como lo religioso. Después, una exploración en la Casa de los Ángeles y sus diferentes detalles. Sigue un apartado que disecciona dos expresiones del catolicismo formal, y luego se muestra el lugar que ocupa la religiosidad popular. En el sexto episodio se presenta una fiesta hindú para luego introducirse a los patios interiores de una familia católica del barrio (con información de la experiencia publicada en Suárez, 2019). Se concluye con una reflexión sobre la afectación del terremoto del 19 de septiembre de 2017 que golpeó con crudeza a la colonia y que aconteció mientras se realizaba el trabajo de campo.

Como se ve en el video, la opción narrativa fue conjugar texto con imagen. El desafío es acudir a dos soportes expresivos no subordinados el uno del otro, en constante diálogo, pero no trenzados en una referencia explícita y fija en cada episodio. Así, el espectador encontrará que en algunos momentos hay una concordancia clara entre lo que se muestra y lo que se narra, mientras que en otros una sola foto estática es acompañada de la lectura o, incluso, se notará la discordancia relativa entre lo visual y lo leído. A diferencia de otros documentales cuya directa correlación –imagen y texto– atraviesa todo el documento, aquí se buscó una estrategia distinta en el relato que, según sea el caso, privilegie múltiples opciones de articulación.

La Condesa muestra un grado de diversidad religiosa inscrito en el contexto global de mutación y transformación de la religión en México. Son tres las grandes matrices de la creencia que emergen de las imágenes. La primera tiene que ver con el catolicismo expresado en cuatro rostros. La segunda matriz de creencias que se observan en la Condesa se refiere a la oferta de expansión y restitución del sí que administra tanto medicinas alternativas –Flores de Bach y otras– como terapias de base psicológica –las técnicas de "control mental" o el "coach"–. La tercera matriz se concentra en las religiones orientales.

Se debe subrayar que la naturaleza de este trabajo no es enciclopédica, no pretende reflejar la totalidad de las expresiones religiosas de la colonia. Por lo mismo, existen varias orientaciones de fe, de mayor o menor número y arraigo, que no están presentes. Por ejemplo, hay centros

judíos, islámicos, iglesias pentecostales, templos orientales, que son muy dinámicos y convocan a varios creyentes. La inclusión o no de una u otra empresa religiosa no respondió al criterio de exhaustividad o de exposición de todos los actores que conforman el campo religioso (como se hizo, por ejemplo, en la investigación en la colonia Ajusco ya nombrada). Aquí primó la idea etnográfica de la experiencia visual, que coloca al investigador como "testigo" de lo que sucedió en su trabajo de campo, que se recoge en el documento final. Así, hay una notoria disparidad: por ejemplo, se presenta una incursión profunda en un hogar católico, lo que no se repite en ninguna de las otras opciones; o se abunda en la fiesta hindú y no en alguna celebración pentecostal. La razón responde a que lo que se refleja en el texto es la experiencia de campo, con lo que aconteció en ese tiempo, como momento privilegiado de observación y construcción de conocimiento. Por tal motivo, se expone en detalle lo sucedido en el terremoto de 2017: el evento sucedió en plena investigación de terreno y, aunque en principio no tiene que ver con lo religioso propiamente, sacó a la luz importantes dinámicas que valía la pena exponer. Más allá de las ausencias injustificadas y de las presencias detalladas, la tesis de fondo es que lo recogido en un tiempo y un espacio refleja la dinámica sociorreligiosa del lugar.

En la Condesa se observa cierta diversidad religiosa, pero distinta a la que se registró en la colonia Ajusco –estudio que antecede al presente–. Mientras que en aquella colonia la religiosidad popular era la base de la mayor parte de las combinaciones posibles, aquí ese lugar lo ocupa el catolicismo flexible en varias de sus expresiones. Asimismo, la presencia de religiosidades orientales es mayor en la Condesa, no se ven devociones a santos populares extraoficiales y los íconos de la cultura tradicional mexicana aparecen menos en capillas, vírgenes, santos y peregrinaciones, y más a través de la folclorización, sea en su versión comercial –en hoteles y restaurantes caros– o en su expresión más informal –a través de ciertos grafitis–. Las manifestaciones estéticas y religiosas en la Ajusco asumían otras formas –como los cohetes, la música, la fiesta, la quema del torito, etc.– que aquí son impensables en un ámbito urbano profundamente gentrificado.

Lo anterior, leído en un código más abstracto, nos lleva a preguntarnos sobre la naturaleza de lo que se entiende por religión en este contexto económico y sociocultural, inquietud que está en el corazón de la sociología de



la religión contemporánea (Gutiérrez, 2010; Parker, 2011 y 2021; Algranti y Setton, 2021). Todo indica que lo sagrado expresado en este tipo de colonias desbordó sus contenedores e íconos tradicionales y ahora se percibe hasta en locales de comida, gimnasios, centros de control mental o comercios de imágenes, lo que, sin duda, representa un desafío conceptual.

Finalmente, una reflexión sobre la pertinencia de lo audiovisual en las ciencias sociales. Como señalé al inicio, el uso de la imagen en la investigación viene de lejos y ofrece múltiples opciones, desde un acuerdo de colaboración con especialistas para "traducir" el producto científico en material visual, como es el caso del video de Verónica Roldán sobre la devoción al Señor de los Milagros en Roma, que se llevó a cabo en diálogo con directores cinematográficos profesionales (Roldán, 2018), hasta el trabajo de Eduardo González sobre los centros evangélicos de rehabilitación masculina en Tijuana, que fue elaborado por él mismo en interacción con los actores de estudio (González, 2019). Así pues, existen distintas combinaciones posibles. En el presente escrito, tanto las imágenes como los textos fueron responsabilidad del autor, con sus limitaciones y aciertos. Sin duda, un trabajo colaborativo e interdisciplinario hubiera abierto más pistas y probablemente logrado otros resultados.

La principal enseñanza es que considerar la fotografía como un instrumento desde el inicio del proceso de investigación permite, como sucede con cualquier estrategia metodológica, construir el objeto de una determinada manera. Si se sigue la máxima de Ferdinand de Saussure de que el punto de vista crea el objeto, lo visual construye un tipo de conocimiento particular, convirtiéndose así en una posición epistemológica distinta. En términos más generales, todo indica que este es un tiempo en el que la naturaleza de la experiencia social exige otros experimentos narrativos (Trejo y Waldman, 2018; Jablonka, 2016). Este trabajo pretende contribuir a dicha inquietud.



Bibliografía

Abbruzzese, Salvatore (1999). "Catholicisme et territoire : pour une entrée en matière", *Archives des Sciences Sociales des Religions,* 107(1): 5-19.

Algranti, Joaquín y Damián Setton (2021). *Clasificaciones imperfectas. Sociología de los mundos religiosos*. Buenos Aires: Biblos.

Augé, Marc, Jean-Paul Colleyn, Catherine de Clippel y Jean-Pierre Dozon (2019). *Vivre avec les dieux. Sur le terrain de l'anthropologie visuelle*. París: Fondation Maison des Sciences de l'Homme.

Banks, Marcus (2001). *Visual Methods in Social Research*. Londres: Sage.

Becker, Howard (1974). "Photography and Sociology", *Studies in the Anthropology of Visual Communications*, 1 (1), pp. 3-26. Recuperado de: https://repository.upenn.edu/svc/vol1/iss1/3

Belting, Hans (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.

Bourdieu, Pierre (comp.) (1979). *La fotografía. Un arte intermedio*. México: Nueva Imagen.

— (2003). *Images d'Algérie*. París: Actes Sud.

Canals, Roger (2018a). "Studying Multi- Modal Religions: Migration and Mediation in the Cult of María Lionza (Venezuela, Barcelona, Internet)", *Visual Anthropology Review,* 34, (2), pp. 124-135.

Canals, Roger (2018b). "The Mirror Effect: Seeing and Being Seen in the Cult of María Lionza (Venezuela)", *Visual Studies,* 33 (2), pp. 161-171.

Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal (2011). *Índice del desarrollo social de las unidades territoriales del Distrito Federal*. México: Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación/CONACYT.

Garbin, David y Anna Strhan (eds.) (2017). *Religion and the Global City*. Londres: Bloomsbury Academic.

González, Eduardo (2019). "Construyendo esperanza: el documental social participativo como metodología de investigación en un centro de rehabilitación evangélico en Tijuana. Retos y aprendizajes", *Encartes*, vol. 2, núm. 4, pp. 195-209.

Gruzinski, Serge (2006). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019).* México: FCE.

Gutiérrez, Daniel (2005). "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", *Economía, Sociedad y Territorio* 5, (19), pp. 617-657.





— (2010). "De las conceptualizaciones de las religiones a las concepciones de las creencias: a manera de introducción", en Daniel Gutiérrez (coord.). *Religiosidades y creencias contemporáneas. Diversidades de lo simbólico en el mundo actual*. Zinacantepec: El Colegio Mexiquense.

Harper, Douglas (2012). *Visual Sociology*. Nueva York: Routledge.

Hernández, Alberto y Carolina Rivera (coords.) (2009). *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación sociorreligiosa*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.

— (2007). "Urbanización y cambio religioso", en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación/CONACYT.

Hervieu-Léger, Danièle (2002). "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity", *International Journal of Urban and Regional Research*, 26 (1), pp. 99-105.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (2005). *La diversidad religiosa en México-XII Censo General de Población y Vivienda, 2000*. Aguascalientes: INEGI.

— (2011). *Panorama de las religiones en México 2010.* Aguascalientes: INEGI.

Jablonka, Ivan (2016). *La historia es una literatura contemporánea: manifiesto por las ciencias sociales*. Buenos Aires: FCE.

Köppen, Elke (2005). "El ojo sociológico. Una mirada a la sociología visual", *Acta Sociológica* (43), pp. 217-233.

Lavaud, Laurent (1999). *L'image.* París: Flammarion.

Leon-Quijano, Camilo (2023). *La cité. Une anthropologie photographique*. París: EHESS.

Masferrer, Elio (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.

Mauad, Ana María y John Mraz (coords.) (2015). *Fotografía e historia en América Latina.* Montevideo: Centro de Fotografía Ediciones.

Mraz, John (2005). *Trasterrados: braceros vistos por los Hermanos Mayo.* México: Archivo General de la Nación/Universidad Autónoma Metropolitana.



— (2014). *México en sus imágenes.* México: Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Odgers, Olga (coord.) (2011). *Pluralización religiosa de América Latina*. México: El Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Ortiz, Manuel (2017). *Sociología visual. La fotografía y el video documental como instrumentos para la construcción y difusión del saber en ciencias sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

Parker, Cristián (2021). "Religious Diversity, Popular Religions and Multiple Modernities", en Xóchitl Bada y Liliana Rivera-Sánchez (eds.). *The Oxford Handbook of the Sociology of Latin America*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 257-272.

Parker, Cristián (2011). "Una visión sobre América Latina. Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad", en Antonio Higuera (coord.). *Religión y culturas contemporáneas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes/Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México.

Ramírez, Luis (2002). *Villa Jiménez en la lente de Martiniano Mendoza*. Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.

— (2003). "La vida fugaz de la fotografía mortuoria: notas sobre su surgimiento y desaparición", *Relaciones,* 14 (94), pp. 163-198.

Rivera Farfán, Carolina (coord.) (2005). *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México: UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Roldán, Verónica (2018). "Religión e inmigración: el Señor de los Milagros en Roma". *Encartes*, vol. 1, núm. 1, pp. 140-151.

Suárez, Hugo José (2008). *La fotografía como fuente de sentidos*. Cuaderno de Ciencias Sociales, núm. 150. San José: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

— (2012). *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla.

— (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.






— (2016). *Creyentes urbanos*. DISCO INTERACTIVO. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. También disponible en https://hugojosesuarez.com/creyentesurbanos/site/index.html
— (2017a). "Vida y muerte de un peñasco", en Patricia Ramírez (coord.). *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales.
— (2017b). "La geografía de la práctica religiosa en una colonia popular en la Ciudad de México". *Sociedad y Religión,* XXVII (47), pp. 12-32.
— (2019). "Cuautla #931. Distintas maneras de ser católico de clase media alta en la Ciudad de México". *Encartes*, vol. 3, núm 5, pp. 146-163.
Trejo, Alberto y Gilda Waldman (coords.) (2018). *Pasaporte sellado*. México: UAM-X.
Williams, Roman (ed.) (2015). *Seeing Religion. Toward a Visual Sociology of Religion.* Nueva York: Routledge.
Zalpa, Genaro (2003). *Las iglesias en Aguascalientes: panorama de la diversidad religiosa en el estado.* Aguascalientes: Universidad de Aguascalientes, Centro de Investigación y Estudios Multidisciplinarios de Aguascalientes.

Filmografía

Morin, Edgar y Jean Rouch (directores) (1961). *Chronique d'un été*. París.
Zirión, Antonio (director) (2004). *Voces de la Guerrero.* México.

Hugo José Suárez es doctor en Sociología por la Universidad Católica de Lovaina. Investigador titular C del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 3. Académico de número de la Academia Boliviana de la Lengua. Profesor invitado por la Cátedra Alfonso Reyes en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (Universidad Sorbonne Nouvelle París 3, 2018). Profesor invitado por la Cátedra Jacques Leclercq (Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 2018). Investigador visitante en la Universidad Sorbonne Nouvelle París 3 (2019-2020). Director de la revista *Cultura y Representaciones Sociale*s. Últimos libros: *Guadalupanos en París* (2023), *París a diario* (2022), *Diario de La Paz* (2022), *Bourdieu en Bolivia* (2022), *La Paz en el torbellino del progreso* (2018). Ha publicado varios artículos científicos en distintas revistas nacionales e internacionales, así como capítulos en libros académicos. Ha impartido cursos de grado y posgrado en varias universidades en América Latina y Europa. Líneas de investigación: sociología de la religión y de la cultura, prácticas religiosas en México, sociología visual, metodología cualitativa, cultura y política en Bolivia.



ENCARTES MULTIMEDIA

EL VIDEO EN LA INVESTIGACIÓN DE DOS DANZAS AMEFRICANAS: LA SAMBA Y LA RUMBA

AUDIOVISUAL RESEARCH INTO TWO AMEFRICAN DANCES: SAMBA AND RUMBA

Claudia Lora Krstulovic*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/lora-patrimonio-danza-afroamerica-matrilinaje
Enlace de Vimeo: RUMBERAS-El Guaguancó
https://vimeo.com/279915889/51451ee568?share=copy
Enlace de YouTube: Por encima del miedo coraje (Tía Jelita do samba) con subtítulos en español
https://www.youtube.com/watch?v=pRjgVjCjzWs



Resumen: A través del estudio de caso de dos familias: la de Jelita, originaria de Saubara, Bahía, Brasil, y la familia que encabeza Lidia, en Trinidad, Cuba, se presentan dos trabajos audiovisuales que tienen como foco el papel de las mujeres en la transmisión matrilineal de la samba y la rumba, los cambios generacionales y la relación hombre-mujer, presente en los movimientos corporales. Como complemento, se incluye un texto en que se expone la metodología utilizada, el contexto histórico cultural de cada caso y un análisis del papel de la mujer en los procesos de perpetuación de estas memorias corporales femeninas y sus lugares de transmisión.

Palabras claves: danza, afroamericana, matrilinaje, video, memoria.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 • marzo-agosto 2024, pp. 253-265
Recepción: 21 de septiembre de 2023 • Aceptación: 13 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





AUDIOVISUAL RESEARCH INTO TWO AMEFRICAN DANCES: SAMBA AND RUMBA
Abstract: Two audiovisual works explore the role of women in the matrilineal transmission of samba and rumba, generational changes, and the relationship between men and women revealed in the body movements. The first case study follows the Jelita family, which hails from Saubara in the state of Bahia, Brazil, and the second, a family headed by a woman named Lidia in Trinidad, Cuba. A supplementary text lays out the methodology used for the study, the cultural and historical background of the two cases, and an analysis of women's role in perpetuating these female body memories and the places for their transmission.
Keywords: dance, Afro-American, matrilineal, video, memory.

Introducción

Antes que nada, quiero pedir permiso a Jelita, en paz descanse, a su familia y a sus ancestras afrobrasileñas. Así también a Lidia, su familia y ancestras afrocubanas, para presentar estos trabajos, hechos con mucho amor y respeto hacia las personas, las culturas y las danzas estudiadas.

Este texto presenta dos videos realizados paralelamente en Brasil y Cuba entre los años 2012 y 2019. Forman parte de investigaciones elaboradas por separado, ya que, en principio, no tenía la clara intención de hacer una comparación entre estas dos danzas *amefricanas*.[1]

Por cima do medo coragem (2016) es un video-homenaje *post mortem* a Jelita do Samba, una mujer sambadeira y marisquera del Recôncavo Baiano. Es resultado de una investigación antropológica de largo aliento realizada para mi tesis de doctorado en memoria social (Lora, 2016), enfocada en uno de los tres grupos de samba de roda de niños y niñas estudiados; mientras que *Rumberas: el guaguancó* (2019) es un cortometraje sobre una familia de tres generaciones de mujeres, realizado en un periodo mucho más

[1] Amefricanidad es un concepto acuñado por la investigadora afrobrasileña Leila González en contraposición a otros conceptos que considera racistas. “Más allá de su carácter puramente geográfico, la categoría amefricanidad incorpora todo un proceso histórico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretación y creación de nuevas formas) que es afrocentrada, es decir, que tiene como referencia modelos como Jamaica y el akan, su modelo dominante; o Brasil y sus modelos yorubas, bantú y ewe-fon” (Gonzalez, traducido por María Pilar Cabanzo Chaparro y Camila Daniel, 2021: 140).



corto. Lidia, Yuya y Ema son las protagonistas de esta historia grabada en Trinidad, Cuba.

El video dedicado a Jelita fue editado en un momento muy sensible para todas las personas que la conocimos. Se presentó poco después de su fallecimiento como una manera de agradecer, pero también como forma de visibilizar una de las conclusiones más importantes de la investigación: el papel de las sambaderas en la transmisión de la memoria corporal de la samba.

Por otro lado, el cortometraje documental *Rumberas*, grabado en Trinidad, Cuba, fue pensado a partir de mi experiencia en Bahía, y en general en Brasil, donde las propias comunidades reivindicaban (reivindican) el papel de las maestras o *mestras*[2] de samba y de otras expresiones dancísticas populares. Partiendo de esa inspiración, le propuse a una amiga, artista visual y bailarina mexicana, que, de ser posible, hiciéramos un documental sobre mujeres rumberas en nuestro viaje a Trinidad, Cuba.

En los años recientes, afectada por la lucha feminista en general y en específico por el movimiento de mujeres negras en el continente, me pareció de suma importancia fortalecer el trabajo audiovisual realizado sobre estas bailarinas, con la escritura de estas breves reflexiones comparativas sobre la transmisión matrilineal en la danza, pues la experiencia me ha dejado ver, repetidas veces y en diferentes culturas afrodiaspóricas, el papel de la mujer no solo en la continuidad generacional, sino en la gestación y reproducción de estas expresiones de resistencia cultural. Su valor se acrecienta cuando tomamos en cuenta las condiciones de opresión colonial y patriarcal a las que las mujeres negras, sus cuerpos y, por lo tanto, sus danzas, han estado sometidas por siglos.

Este texto está conformado por tres apartados: el primero dedicado a la metodología utilizada en la realización de ambos audiovisuales; en el segundo se presenta un breve contexto histórico cultural de las danzas, y cierro con el tema de la casa, el *terreiro* y la rueda como lugares de transmisión y memoria dancística.

---

[2] "Un *mestre* o una *mestra* de cultura es un(a) articulador(a) que promueve el flujo de saberes, es un(a) guardián/guardiana de memorias y de ancestralidad". Tomado de la página del Instituto Brasileiro de Derechos Culturales. Traducción de la autora. https://www.ibdcult.org/post/o-reconhecimento-dos-saberes-tradicionais-de-mestres-e-mestras-da-cultura-popular



Metodología

La base metodológica para la realización de estos trabajos está compuesta por la etnografía audiovisual, el trabajo colaborativo e interdisciplinar y lo que hemos nombrado *cuerpo participante* (Daniel y Lora, 2020). Esta forma de trabajo se fue construyendo en el proceso de cada una de las producciones, pero también forma parte de una larga trayectoria que tiene que ver con mi diversa formación en artes y ciencias sociales, misma que aspira a ser cada vez más transdisciplinar.

Con etnografía audiovisual me refiero a la producción audiovisual realizada a partir de una investigación antropológica (Ardèvol, 1998). En el caso de la samba de roda, este proceso de investigación/grabación comenzó en el Recôncavo Baiano, después de una conversación con la Associação de Sambadores e Sambadeiras do Estado da Bahía (asseba) en Santo Amaro, en la que me presenté y pregunté si era posible, además de realizar la tesis escrita, hacer un documental; a lo que me respondieron que ellos y ellas ya estaban generando sus propios materiales audiovisuales y que no les interesaba tanto esa colaboración. Sin embargo, acordamos que registraría con la cámara de video encuentros o actividades organizadas por la red y los compartiría con la asociación. Este momento fue fundamental en mi trayectoria como antropóloga, pues generó cuestionamientos acerca de la metodología que había venido utilizando.

Así pues, parte fundamental de la forma de trabajo fue dialogada con los sambadores/eiras de la comunidad, teniendo como resultado una propuesta más consciente y crítica en relación con el lugar del investigador/a. En este sentido pensé, como lo hace Cusicanqui, en el audiovisual como una práctica de comunicación horizontal: sentir que nuestro "ojo intruso" puede volverse un aliado en la producción de conocimiento con nuestros interlocutores en el trabajo de campo, son todas ellas prácticas de una sociología que va desmantelando los supuestos de la razón ilustrada, de la razón colonial (Rivera, 2015: 313).

Me convertí, entonces, en investigadora "aliada" de la asseba, una organización comunitaria y regional con fuertes planteamientos políticos y propuestas colectivas innovadoras, a quienes al final de la investigación presenté mi tesis acompañada de este video-homenaje, finalizado en un corto tiempo con ayuda de Noel López, editor del video.

En cuanto al trabajo sobre la rumba cubana, el proceso fue distinto en el sentido de que no contábamos con apoyo económico para la produc-

ción/investigación, y por lo tanto el tiempo para grabar fue muy corto. La metodología se diferenció de la anterior porque el documental fue codirigido por dos mujeres provenientes de distintas disciplinas: la etnología y las artes visuales. Sin embargo, teníamos en común ser dos bailarinas con la intención de aprender a bailar rumba. Cabe decir que en estos años de investigación me asumí como bailarina/investigadora, pues la realidad dejó ver cómo el baile era también un método de pesquisa que me permitía acceder a significados socialmente compartidos, entender dinámicas de participación diferenciadas según el género, distinciones en los movimientos, etc. Esta metodología generó, en ambas experiencias, una forma de interacción más empática y horizontal con las mujeres que nos enseñaban su arte, pues las interlocutoras/personajes nos consideraban como alumnas con una pasión compartida: la danza. En ambos trabajos se generó entonces un diálogo entre mujeres en que el lenguaje corporal y el audiovisual participaron activamente. El trabajo de campo y las entrevistas se realizaron en los lugares de ensayo de las danzas, espacios privilegiados de socialización de la memoria danzada.

En *Rumberas: el guaguancó*, la cámara fue hecha por Tania Diaz, con una propuesta fotográfica cercana a lo que Bill Nichols (1997) clasificaría como documental participativo, en la que yo, como correalizadora, aparecía en cuadro bailando o entrevistando, lo que muestra mi encuentro con la danza y con las protagonistas de la película. Este modo de documental:

> Supone un involucramiento del individuo filmado con la práctica de su representación. Asimismo, inviste a un personaje específico con cualidades del autor-persona (aquel-que-filma) que interactúa con una realidad determinada. Ello provoca una sensación de inmersión en el mundo histórico y vigoriza la impresión de veracidad de la obra. De ahí que esta modalidad ancla a un sujeto (narrador-implícito) en un lugar y tiempo específico, en un *yo-estuve-allí* que certifica su función de contador de la historia (Lloga Sanz, 2020).

Posteriormente vino un largo trabajo de transcripción y revisión de material del que se escogieron los temas más importantes y se pensó en la manera de narrarlo audiovisualmente. Finalmente, en el proceso de edición de *Rumberas* tuvimos el honor de contar con el apoyo del editor Mario Maya, el de Alessando Lameiras en la corrección de color y Galileo Galaz en el diseño de sonido.



Cuando estuvo finalizado, el documental fue presentado a Yuya, Lidia y Ema, en Trinidad, quienes dieron su opinión con relación al resultado. Lo mismo sucedió con *Por encima del miedo coraje*, que fue presentado junto con mi tesis, y por iniciativa de los propios sambadores/as, a los niños y niñas del Grupo Mirim da Vovó Sinhá, quienes, al ver el homenaje, recordaron con cariño las enseñanzas de tía Jelita. En ambas presentaciones emergieron muchos recuerdos colectivos, tanto del momento en que fue grabado como de personas que aparecen en el documental y que ya no estaban. Este fue otro momento importante en términos metodológicos, pues se pudo ver que ambos documentales guardan memorias importantes para las y los niños bahianos y las protagonistas cubanas, mismas que fueron expresadas en las diversas reflexiones colocadas tras a la proyección.

La patrimonialización y su impacto en las danzas amefricanas

La samba de roda es caracterizada como una manifestación musical, coreográfica, poética y festiva presente en todo el estado de Bahía, Brasil, pero muy particularmente en el Recôncavo (dossiê iphan, 2006: 23, traducción de la autora). Procede de los bailes y tradiciones culturales de los africanos/as esclavizados/as que llegaron a la región; también contiene elementos de la cultura portuguesa y árabe, como la lengua, la poesía y algunos instrumentos musicales.

A partir de la declaración de la samba de roda como Patrimonio Inmaterial Cultural Mundial, en 2005, se crearon una serie de políticas de salvaguarda impulsadas en Brasil durante el gobierno del Partido de los Trabajadores (pt), en el cual el iphan (Instituto do Patrimonio Histórico y Artístico Nacional), la Secretaría de Cultura del Estado de Bahía y, principalmente, la comunidad de sambadores y sambaderas de la región participaron activamente creando una red regional de samba de roda. Los grupos de niños y jóvenes cumplieron un papel central en el proceso al ser concebidos desde el primer momento de la patrimonialización, con la idea de cumplir con la expectativa comunitaria de que "la samba no muriera", frase que escuché repetidas veces por *mestras* de samba.

La investigación se desarrolló en este contexto. Jose Jorge de Carvalho llamó a este momento "sarau de las culturas populares", encontrando

que este era un tiempo de posibilidad de "transformación radical de las injusticias fundantes de la relación del Estado con las culturas populares. Un proceso en que la cultura popular pudiera convertirse en un lugar de demanda de ciudadanía, de igualdad y de equidad" (De Carvalho, 2005: 34). Si anteriormente la élite brasileña ejercía un control sobre las manifestaciones culturales valorizando las expresiones artísticas europeas, ese era el momento de que la cultura popular reivindicara su cultura y los derechos de quienes la ejercen. Las mujeres ocupaban un lugar estratégico en este proceso.

Además, y aquí es donde el trabajo se enfocó más fuertemente, se revitalizaron espacios tradicionales de enseñanza y presentaciones de samba de roda, y se generaron eventos y festivales que reforzaron la ejecución y transmisión a las nuevas generaciones. Las sambadeiras plantearon la importancia de que la expresión se siguiera perpetuando a las nuevas generaciones, enseñándoles no solo la danza, el canto y la música, sino su lugar en la vida comunitaria y religiosa.

La rumba, por su parte, es una manifestación originada en la cultura afrocubana, con elementos de la cultura antillana y el flamenco. La rumba surgió antaño en barrios marginados de algunas ciudades como La Habana y Matanzas, así como en las proximidades de algunos puertos y en poblados de chabolas, llegando a ser especialmente popular en las zonas rurales habitadas por comunidades de africanas/os esclavizados (Unesco).

En cuanto a la dinámica de esta expresión de danza/canto/música, podemos decir que su forma de organización es también circular o en rueda, muy similar a la samba de roda de Bahía y a muchas otras danzas amefricanas, donde el centro es utilizado para bailar y el contorno para tocar, cantar, observar y/o esperar el turno para bailar. La rumba tiene tres subgéneros: el guaguancó, la columbia y el yambú.

En 2016, momento en que finalizaba la investigación en Brasil y ya grabado el documental *Rumberas: el guaguancó*, la rumba fue inscrita en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Sin embargo, previo a este importante acontecimiento, ya ocupaba un lugar de suma importancia en la identidad afrocubana, por lo cual existían algunos espacios para su perpetuación y difusión. En la filmación del documental *Rumberas*, acontecido en ese momento histórico, visitamos algunos de estos espacios en Trinidad y La Habana, donde los grupos de rumba se presentan y se exhiben para la población local, pero también

para el turismo. Uno de ellos estaba dirigido por Yuya, protagonista del cortometraje.

Si bien el contexto de investigación/producción era distinto al de Bahía, en el sentido de que no existían políticas públicas específicas para la rumba, sí las había para la ciudad de Trinidad, lo cual afectó directamente la vida de las protagonistas. Hace más de 30 años, el centro de Trinidad y su valle de ingenios fue declarado Patrimonio de la Humanidad por la Unesco, lo que hizo que la ciudad tuviera más apoyo en la reparación de monumentos y actividades culturales. El aumento de turismo generó una gran migración a Trinidad. En este contexto migraron Lidia y Yuya (madre e hija) de la ciudad de Santa Clara para trabajar en la enseñanza, la práctica y la difusión de la danza y las artes afrocubanas, en el ambiente turístico de Trinidad. Hoy en día, esta familia de rumberas continúa instruyendo a nuevas generaciones de bailarinas y bailarines, dando continuidad a su tradición.

Estos casos nos dejan ver cómo las políticas de patrimonialización cultural juegan/jugaron un papel central en las nuevas dinámicas socioculturales amefricanas relacionadas con la danza, en las que resalta la fuerte participación de las mujeres en todos los procesos y dinámicas de transmisión a las nuevas generaciones. En el actual momento de patrimonialización, aunado al potente movimiento afrofeminista vivido en ambos países, han coadyuvado para que se reconozca y exija el lugar de las mujeres en la conservación y perpetuación de la memoria cultural.

La casa, el *terreiro* y la rueda, espacios de transmisión femenina

En la etnografía audiovisual realizada sobre la samba en Bahía, Brasil, y la rumba en Trinidad, Cuba, se observó cómo las viejas y las nuevas formas culturales conviven con los nuevos elementos de la modernidad. Este trabajo tiene como premisa que si estos elementos permanecen es porque existe una memoria que está siendo transmitida de una generación a otra, y que, aun con los nuevos componentes que se adhieren, la samba y la rumba mantienen una continuidad.

En los casos estudiados se observó que la sociabilidad generacional a través de las mujeres fue la principal vía de aprendizaje de la danza. La transmisión se presentó como un proceso social intra e interpersonal, que transcurrió dentro de varios ambientes colectivos: el comunitario, el



Imagen 1
Fotograma de video-homenaje *Por encima del miedo coraje*.
Fotografía: Claudia Lora.

grupal y el familiar; el aprendizaje de la danza fue mediado por un lenguaje esencialmente corporal otorgado por mujeres, a través de acciones corporales o de gestos.

Con comunitario me refiero a la amplia comunidad que forma parte de la rumba y la samba, que se autodenominan como rumberos/rumberas y sambaderas/sambadores. Y con grupal, a los grupos de danza a los que pertenecen cada una de estas mujeres. En el caso de la familia cubana, Yuya pertenecía al grupo de rumba Ache Shure, y dirigía el Grupo Imagen. La familia de Jelita era responsable de tres grupos de samba que existen hoy en día en la ciudad de Saubara, Bahía.

Además, ambas pertenecían a religiones de matriz africana: santería y candomblé. El *terreiro* (casa de santo) y la casa familiar aparecen como lugares privilegiados para la transmisión de la memoria corporal de la samba y la rumba, donde la participación de la figura femenina resalta.

En las religiones yorubas nombradas se utiliza el término "casa de santo" y "familia de santo" para referirse al espacio de reunión y creación de rituales, y a los y las integrantes de esa casa, respectivamente. La "familia de santo", como se llama de manera interna a la comunidad creada alrededor de creyentes de religión yoruba, no tienen necesariamente

vínculos de sangre, pero están relacionadas a partir de lazos simbólicos generados por su cosmovisión (Da Costa, 2003).

La casa se convierte entonces en el lugar de transmisión de la memoria danzada, heredada por estas dos mujeres a sus descendientes. La casa es, para las niñas y niños, un espacio familiar de socialización, relajamiento, diversión y rememoración, apto para enseñar y aprender hábitos dancísticos, pues es aquí donde se tiene la libertad de socializar, pero también de repetir y practicar constantemente, para después presentarlo en espacios públicos de socialización, ya sea comunitarios o en escenarios.



Imagen 2
Póster del cortometraje *Rumberas*.
Diseño: Tania Diaz.

La memoria incorporada en la danza y conservada y transmitida por mujeres se propaga también en espacios rituales. El proceso de enseñanza femenina es vital porque, además de transmitir conocimiento y memoria corporal, muestra un sentido de identidad familiar y comunitario.

En relación con estos espacios de transmisión familiar, Roger Bastide pensaba que la población negra de las Américas, para reconstruir su cultura y su historia, había tenido que reacondicionar el nuevo espacio de asentamiento a donde migraron, rehaciendo sus aldeas; solo así sus recuerdos pudieron emerger de las profundidades de la memoria colectiva. Para el autor la sociedad se reinventa de una manera simbólica, con la condición de que ese simbolismo tenga como soporte una dimensión espacial. En el libro *Las religiones africanas de Brasil*, el autor señala cómo las estructuras de las sociedades africanas transportadas a Brasil no fueron reconstruidas, sino reinventadas (Bastide, 1971).

Aquí se propone que la casa y el *terreiro* son espacios de transmisión matrilineal, lugares de reunión, rememoración y creación. En el caso de la samba y la rumba, tradicionalmente bailadas en espacios circulares, esa

reinvención se da dentro de ese espacio coreográfico en forma de danza, canto, música y poesía. La memoria dentro de las rodas es transmitida y recreada por los repertorios orales y corporales, gestos y hábitos cuyas técnicas y procedimientos de transmisión son medios de creación, pasaje, reproducción y de preservación de los saberes.

A modo de conclusión

Estas reflexiones iniciales en torno a los dos trabajos audiovisuales, sus contextos y lugares de transmisión tienen en primer lugar la intención de poner en alto el lugar de la mujer en la perpetuación de las danzas llamadas aquí amefricanas. Reivindico este término colocado por Léila Gonzalez, investigadora afrobrasileña, pensando en la urgencia de nuevas categorías propuestas desde adentro, que nos ayuden a pensar desde otros lugares, en este caso, sus lugares. Siguiendo esta propuesta que, como mencioné, "incorpora todo un proceso historico de intensa dinámica cultural (adaptación, resistencia, reinterpretacion y creación de nuevas formas)" (Gonzalez, 2021), me pareció importante presentar el momento histórico en que fueron filmados los trabajos, así como algunas reflexiones en términos de los espacios de transmisión compartidos, como parte de este ejercicio de análisis comparativo.

Por otro lado, agradezco la invitación de la revista *Encartes* y sus comentaristas para profundizar en los procedimientos metodológicos utilizados en el trabajo antropológico audiovisual, que, aunque de forma breve, coloca algunos lineamientos para continuar analizando y proponiendo.

Este estudio demuestra que la rumba y la samba han sido formas de resiliencia y perpetuación de las memorias femeninas. La experiencia no solo generada a través de la observación, sino también como aprendiz de dichos bailes, me hizo llegar a la conclusión de que, en estas culturas, la memoria corporal de la danza ha sido en gran medida conservada y reproducida por las mujeres, y que estas, las memorias ancestrales unificadas en el cuerpo, se han transmitido a través de técnicas corporales.

Finalmente, los invito a que revisen los trabajos audiovisuales y los consideren como otra manera de construcción y aprehensión del conocimiento, de igual valor al lenguaje escrito.





Bibliografía

Alveranga, Oneyda (1960). *Música popular brasileira*. Porto Alegre: Globo.

Ardèvol, Elisenda (1998). "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales", *Disparidades. Revista de Antropología*, 53(2), 217–240. https://doi.org/10.3989/rdtp.1998.v53.i2.396

Bastide, Roger (1971). *As religiões africanas no Brasil*. Sao Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Da Costa Lima, Vivaldo (2003). *A Família de Santo. Nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*. Bahía: Corrupio.

De Carvalho, José Jorge (2005). *Seminário Nacional de Politicas Publicas para as Culturas Populares*. Ministério de Cultura, Brasilia, Brasil. http://www.bibliotecadigital.abong.org.br/bitstream/11465/603/1/979.pdf

Daniel, Camila y Claudia Lora (2020). "La investigación corporificada: la danza en la construcción del conocimiento antropológico", *Dimensión Antropológica*, 79, pp. 72-92. Recuperado a partir de https://revistas.inah.gob.mx/index.php/dimension/article/view/17412

Gonzalez, Léila, María Pilar Cabanzo Chaparro y Camila Daniel (2021). "La categoría político-cultural de amefricanidad", *Conexión*, (15), pp. 133-144. Recuperado a partir de https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/conexion/article/view/24056

DOSSIÊ IPHAN (2006). *Samba de Roda do Recôncacavo Baiano*. Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional, Ministério de Cultura, Brasilia, Brasil. Recuperado a partir de http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_SambaRodaReconcavoBaiano_m.pdf

Lloga Sanz, Carlos Guillermo (2020). "Los modos del cine documental. Análisis de tres modelos", *Aisthesis. Revista Chilena de Investigaciones Estéticas*, núm. 67, pp. 75-102.

Lora Krstulovic, Rosa Claudia (2016). "A transmissão do Patrimonio Cultural Imaterial: O samba de roda do recôncavo baiano". Tesis de doctorado en Memoria social en UNIRIO, Río de Janeiro, Brasil.

Nichols, Bill (1997). *La representación de la realidad*. Madrid: Paidós.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch´ixi desde la historia andina*. La Paz: Plural Editores.



UNESCO (2016). "La rumba cubana, mezcla festiva de baile y música, y todas las prácticas culturales inherentes", https://ich.unesco.org/es/RL/la-rumba-cubana-mezcla-festiva-de-baile-y-musica-y-todas-las-practicas-culturales-inherentes-01185

Filmografía

Por cima do medo coragem (Encima del miedo coraje)

Cortometraje documental. Dirección: Claudia Lora. Brasil, 2016. Guion: Noel López, Claudia Lora. Producción: Claudia Lora. Cámara: Claudia Lora. Edición: Noel López. Traducción: Claudia Martínez. Duración: 11:11 minutos.

Rumberas: el guaguancó

Dirección y cámara: Claudia Lora y Tania Díaz. Cuba, 2019. Producción: Ver de Adentro. Edición: Mario Maya. Duración: 20 minutos.

Claudia Lora Krstulovic es antropóloga de la danza y antropóloga visual. Investiga danzas afro diaspóricas en América Latina, centrándose por varios años en el estudio de las Danzas de diablos y Danzas de roda o circulares. Sus temas de interés son memoria, transmisión cultural, *performance* y patrimonio. Ha realizado documentales etnográficos, así como investigación antropológica para documentales independientes y series del INAH.

Actualmente, dirige el Festival Artístico Afrodescendencias y es investigadora posdoctoral del CIESAS CDMX.



ENTREVISTAS

ENTREVISTA A CLAUDIO LOMNITZ PRIMERA PARTE: EL ANTROPÓLOGO INTELECTUAL

INTERVIEW WITH CLAUDIO LOMNITZ: THE INTELLECTUAL ANTHROPOLOGIST

Por Renée de la Torre Castellanos*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/de-la-torre-lomnitz-entrevista-trayectoria-antropologia-historia
Enlace de YouTube: https://youtu.be/BnNK3f2ke2I



El espíritu interdisciplinario se ha convertido en una aspiración y en un cliché, más que en una realidad, pues son muy pocos los investigadores que lo han conseguido. Uno de ellos es Claudio Lomnitz Adler, profesor de Antropología en la Universidad de Columbia en Nueva York y un reconocido antropólogo que ha desarrollado una extraordinaria trayectoria multifacética. Lomnitz ha sido merecedor de importantes distinciones como el premio otorgado en 2015 por la Latin American Studies Association al Mejor Libro en las Humanidades por *The Return of Comrade Ricardo Flores Magón*; el Premio Antonio García Cubas, 2006 y 2019; la invitación por un año al Wissenschaftskolleg zu Berlin y el Premio de la Fundación Alexander von Humboldt 2016, en Alemania; además de su ingreso a El Colegio Nacional el 5 de marzo de 2021.

Tuve la oportunidad de entrevistarlo en Guadalajara el 19 de abril de 2023 para *Encartes* y decidí centrar la charla en sus reflexiones sobre los retos, los dilemas y las paradojas de producir conocimiento antropológico en la intersección de distintos campos y con diferentes lenguajes y repertorios. Lo que destaco de la entrevista es que permite adentrarnos en los

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▫ marzo-agosto 2024, pp. 267-273
Recepción: 17 de mayo de 2023 ▫ Aceptación: 20 de mayo de 2023
https://encartes.mx





modos de hacer o, como lo nombraba Jorge González, de entrar hasta la cocina, no para conocer las recetas, sino los modos como se prepara una antropología en diálogo con otras disciplinas y estar presente y vigente en el debate público de los problemas actuales de México. Esta entrevista rescata una perspectiva fenomenológica de su propia trayectoria como investigador.

La obra publicada de Claudio es muy vasta y aborda una amplia gama de temas. Aunque es considerado uno de los mejores antropólogos contemporáneos mexicanos, nadie duda en identificarlo también como historiador. Es conocido más allá del medio académico, pues es un intelectual y un creador artístico. Claudio vive en continuo movimiento, no es de aquí ni es de allá, y a pesar de ser hijo de la diáspora chilena y de tener muchos años viviendo en Estados Unidos, sus libros y publicaciones siempre muestran que lleva al México profundo en su corazón y en su tinta. Incluso podría decirse que es una especie de embajador académico de México en los Estados Unidos, primero como codirector del Programa de Estudios Mexicanos de la Universidad de Chicago (con el historiador de la Revolución mexicana, Friedrich Katz), posteriormente como director del Programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chicago y director del Centro para el Estudio de Etnicidad y Raza de la Universidad de Columbia y, finalmente, como fundador y director del Centro de Estudios Mexicanos en esa misma institución.

Claudio escribe libros, y no son pocos. Entre ellos resaltan *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1999), *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México* (1999), *Idea de la muerte en México* (2006), *El antisemitismo y la ideología de la Revolución mexicana* (2002) y *El porfiriato y la Revolución en la historia de México: una conversación* (2011). Varios de sus libros han recibido importantes premios. Lomnitz fue nombrado editor de la revista académica *Public Culture.* Además, es articulista en el periódico *La Jornada* y ensayista en la revista *Nexos,* para la que ha escrito un ensayo mensual desde 2014 hasta la fecha. Ha incursionado también en la radio. Por si fuera poco, con su hermano Alberto, ha escrito guiones de teatro: *Alberto Bulnes*[1] y la obra musical *La gran familia* (2018). Asimismo,

---

[1] *El Informador* publicó en 2009 una nota sobre la obra de teatro que se puede consultar en el siguiente enlace: https://www.informador.mx/Cultura/Triunfo-de-El-verdadero-Bulnes-20090714-0293.html

recibió el premio del Festival de Teatro y Artes de la Calle. De Claudio se puede decir que es un académico-intelectual-creador, esto es, alguien versátil que no acepta clasificaciones ni se deja encuadrar en temas, menos en estilos.

▯

En la primera parte de la entrevista nos dedicamos a platicar sobre su libro *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1999), que fue su tesis de doctorado y que es ya un clásico en la antropología.

Antes de conocer personalmente a Claudio tuve la oportunidad de leerlo en 1994. En ese tiempo yo estudiaba el doctorado en Ciencias Sociales y mi maestro Guillermo de la Peña nos compartió el borrador de su tesis que después fue publicada en México. Por fortuna me tocó hacer la presentación de su propuesta en el seminario, así que lo leí de cabo a rabo. Recuerdo que me pareció atrevido el que Claudio utilizara un estudio antropológico sobre la región del estado de Morelos para cuestionar la visión psicoanalítica del famoso ensayo *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (2021). También llamó mi atención lo ambiciosa que era su propuesta metodológica, una útil herramienta analítica para establecer relaciones entre varias modalidades de cultura, como la distinción entre la cultura íntima y la cultura de las relaciones sociales. Mientras planeaba el guión de la entrevista pensé en que quizá podría encontrar mi reseña de lectura en los archivos encriptados de alguna antigua computadora. La busqué y la busqué y, después de varios intentos, la encontré.

Al leer mis notas, me sorprendí por la complejidad de su propuesta. "No es el típico estudio etnográfico en el que los relatos y las descripciones hablan por sí solas. Es un tratado que propone un esquema teórico relacional del funcionamiento de la cultura, el poder, la vida íntima, las relaciones sociales en la estructuración del espacio articulado como región por el poder, la memoria y la cultura. Es una especie de cartografía para desentrañar los sentidos de la cultura siempre en tensión y una reconfiguración en la interacción de lo que él denominó cultura localista (ideología de las relaciones sociales) y las culturas íntimas" (apunte De la Torre 1994) .Al volver a leer mis apuntes me di cuenta de que su propuesta era similar al cubo de Rubik (el cubo de cuadritos de colores) que, al girarlo, permite tanto establecer coincidencias y secuencias, como diferenciaciones.



Encuentro en su propuesta un dinamismo poco usual que brinda la combinación entre la antropología estructural y la genealogía histórica para atender procesos en los que se articulan y desarticulan las relaciones entre distintos tipos de capital cultural y el poder. Les comparto una de mis notas que reflejan mi perplejidad ante su propuesta:

"La ideología juega un papel clave en la construcción de la cultura de las relaciones sociales y en la construcción de la identidad grupal hacia afuera de las culturas íntimas. Para poder atender este concepto hay que detectar los lugares de tensión y coincidencia entre las ideologías localistas y la cultura de las relaciones sociales. La ideología localista se refiere a la reformulación y construcción de fronteras de identidad de grupos: es la construcción ideológica de la identidad grupal" (apunte De la Torre 1994)

Considero que el aporte principal de este libro es que reconoce la importancia del estudio antropológico para entender asuntos más amplios y decisivos, como es la producción del nacionalismo. Por ello la primera parte de la entrevista ofrece una reflexión sobre cómo fue que Claudio –siendo un joven estudiante de doctorado– concibió esta propuesta teórica metodológica tan elaborada, tan poco común en las tendencias inductivas y descriptivas de la antropología clásica. ¿Cuáles fueron sus influencias? ¿Cómo es que lo concibió? Y, casi 30 años después, ¿qué opina sobre su propio trabajo?

Otro tema en el que se centró la entrevista fue la contribución que Claudio ha tenido como intelectual en el ámbito social más amplio. Hace pocos años escribió un artículo en la revista *Nexos* en el que exhortaba a que los académicos saliéramos de nuestros cubículos y comunidades de sentido restringido y que hiciéramos un esfuerzo por acceder e influir en el debate público. Esta faceta de Claudio de investigador y a la vez intelectual es poco ejercida por los académicos, sobre todo por los antropólogos, que nos mantenemos con lenguajes y comunidades de sentido restringido. El común denominador de la población no sabe qué es un antropólogo, y menos aún para qué puede ser útil. Incluso, creo que varios antropólogos no tienen claro el valor de su producción de conocimiento y cómo influye en la sociedad.

Lomnitz comparte en esta entrevista aquello que lo incentiva a salir de las fronteras cómodas de las comunidades académicas. Uno de los temas tratados fue el papel destacado que tuvieron los antropólogos en la prime-

ra parte del siglo XX en México y que después, durante los años ochenta y noventa, se fue desvaneciendo. El antropólogo no figura como el analista social contemporáneo, aun cuando las transiciones y cambios culturales que se viven actualmente serían mejor comprendidos desde enfoques culturales fenomenológicos, y no solo desde perspectivas economicistas.

Asimismo, retomando su célebre libro sobre antropología de los muertos y de la muerte nos platicó sobre la genealogía histórica de la invención de la identidad mexicana vinculada a la muerte, pero también reflexiona sobre lo que tiene que decir su obra y la antropología en general para entender culturalmente las problemáticas vinculadas con las culturas de la muerte. Reconoce que México experimenta una violencia desatada con nuevos rituales y simbolizaciones sobre la muerte, en la que, por un lado, esta se caricaturiza y se convierte en espectáculo, y, por el otro, abundan los feminicidios, las desapariciones forzadas, lo que la antropóloga Rossana Reguillo (2021), retomando a Achille Mbembe, ha definido como necropolítica (muerte poblacional programada desde el Estado). En la entrevista, Lomnitz trae al presente la cultura de la muerte para reflexionar sobre las maneras en que, desde la tradición acumulada y apropiada, los pobladores pueden simbolizar, mitificar y ritualizar la muerte y a sus muertos de cara a la situación de extrema violencia que vivimos en la actualidad.

Otro tema que abordamos fue lo complicado que es en la práctica combinar la creatividad con el rigor académico. Claudio nos habla sobre la experiencia de colaborar con su hermano en la creación de una obra de teatro en la que él aportó el guion histórico basado en investigaciones previas. Aunque parezca fácil, en la práctica es un ejercicio que requiere de negociaciones entre las formas de escribir, entre la fluidez y la exigencia descriptiva propia de la antropología o contextual de la historia.

Finalmente, también se tocó el tema de la importancia de emprender diálogos con otras disciplinas, como fue el ejercicio que dio origen a su más reciente libro *El jurista y el antropólogo. Conversaciones desde la curiosidad* (2022), en el que conversa con José Ramón Cossío a partir de las diferentes formas de entender, interpretar y nombrar el mundo que vivimos. En la plática, Claudio nos comparte qué es lo que tiene que aprender la antropología del mundo jurista y qué enseñarle a los abogados para que legislen de otra manera o para que entiendan el derecho. Dialogar exige no solo compartir saber, sino también la aceptación de la ignorancia



como fuente de la curiosidad para conocer al otro. En esta obra hay un cambio de actitud que se antoja necesario para ampliar el conocimiento académico, motivo por el que conversamos sobre esa actitud y sus cualidades o virtudes.

Bibliografía

Lomnitz, Claudio (1999). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Planeta.

— (1999). *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México.* México: Planeta.

— (2002). *El antisemitismo y la ideología de la Revolución mexicana.* México: FCE.

— (2006). Idea de la muerte en México. México: FCE.

— y Friedrich Katz (2011). *El porfiriato y la Revolución en la historia de México. Una conversación.* México: Era.

— Alberto Lomnitz y Leonardo Soqui (2018). *La gran familia* (1ª ed.). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

— y José Ramón Cossío (2022). *El jurista y el antropólogo. Conversaciones desde la curiosidad.* México: Debate.

Reguillo, Rossana (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente.* México: NED/ITESO.

Paz, Octavio (2021). *El laberinto de la soledad.* México: FCE.

Renée de la Torre Castellanos es doctora en Antropología Social por el CIESAS y la Universidad de Guadalajara. Miembro del SNI nivel III y de la Academia Nacional de la Ciencia. Es profesora-investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Es cofundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México; al estudio de los nuevos movimientos religiosos; a la emergencia de las espiritualidades alternativas como son el *new age* y la neomexicanidad y, más recientemente,

ha investigado sobre las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Ha presentado más de una decena de exposiciones de fotografía etnográfica. Entre sus publicaciones más recientes destaca el libro *Variaciones latinoamericanas del* new age. México: CIESAS, 2013 (traducido al inglés *New Age in Latin America. Popular Variations and Ethnicity Appropriations*, Brill, 2016). Es autora de "Ultra-baroque Catholicism: Multiplied Images and Decentered Religious Symbols", S*ocial Compass* (2016); y coautora de los siguientes artículos: "Routes et sens postcoloniaux de la transnationalisation religieuse", *Tiers Monde* (2016); "Religious Studies in Latin America", *Annual Review of Sociology* (2016); "El temazcal: un ritual pre-hispánico transculturalizado por redes alternativas espirituales", *Ciencias Sociales y Religión* (2016) y "Religion and Rescaling: How Santo Toribio Put Santa Ana on the Global Religious Map", *Current Sociology* (2016) (ORCID: https://orcid.org/0000-0003-3914-4805).

Claudio Lomnitz trabaja sobre la antropología de las sociedades nacionales, experimentando con varios géneros de escritura, desde el ensayo sociológico a la dramaturgia, de la narrativa histórica al periodismo. Autor de más de una decena de libros. Ha sido profesor en universidades de México y de los Estados Unidos, y profesor invitado en universidades europeas y latinoamericanas. Se ha desempeñado como director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chicago, del Centro de Estudios Históricos de la New School for Social Research en Nueva York, así como del Centro para el Estudio de la Etnicidad y la Raza de la Universidad de Columbia, donde fundó y dirige el Centro de Estudios Mexicanos. Es profesor titular de Antropología de la Universidad de Columbia.



ENTREVISTAS

LOS HORIZONTES DE LA UNIVERSALIDAD: LA INVESTIGACIÓN Y LA PERSPECTIVA DE SERGE GRUZINSKI

THE HORIZONS OF UNIVERSALITY: SERGE GRUZINSKI'S RESEARCH AND PERSPECTIVE

Por Arturo Reynoso, S. J.*

Enlace de WordPress: https://encartes.mx/reynoso- gruzinski-entrevista-mundializacion-colonizaciones
Enlace de YouTube: https://youtu.be/KipIMkdd-1Q



En el mes de abril de 2023, en el marco de las actividades en torno a la celebración de los 450 años de la presencia de los jesuitas en México, el ITESO y la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús organizaron un coloquio académico que se llevó a cabo en el campus de esa universidad y cuyo eje temático se centró en la reflexión y discusión de los horizontes de universalidad, los cuales se generan a nivel planetario a partir del siglo XVI. El interés de los organizadores para abordar tal suceso, desde ese siglo hasta nuestro tiempo, consistió en analizar cómo las sociedades y varias instituciones de diversos ámbitos (político, económico, social, artístico, religioso y espiritual), una de ellas la Compañía de Jesús, se fueron desarrollando, adaptando y participaron activamente en este acontecimiento planetario.

El análisis de ese proceso se abordó desde tres perspectivas: el escenario de la mundialización tomando como ejemplo los vínculos entre la Nueva España, Europa, África y Oriente; las interacciones entre la civilización cristiana europea y la China imperial; el horizonte de la cristianización en las sociedades mayas del sureste mexicano. La primera perspectiva tuvo la

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯ marzo-agosto 2024, pp. 275-282
Recepción: 4 de diciembre de 2023 ▯ Aceptación: 10 de diciembre de 2023
https://encartes.mx





función de introducir los inicios del fenómeno de mundialización iniciado en el siglo XVI, así como el de situar el telón de fondo para comprender la formación de nuevas sociedades cuyos cimientos se formaron a partir de la integración de elementos múltiples y variados, tanto de las sociedades nativas como de las que entraron en contacto con ellas.

Para presentar y ayudar a comprender tal escenario en la historia, el coloquio contó con la participación de uno de los mejores investigadores del proceso de mundialización, además de ser uno de los historiadores de México más reconocidos a nivel internacional. Nos referimos a Serge Gruzinski, cuya producción académica es ya un clásico de la historiografía, una obra indispensable y obligada para adentrarse en el estudio del tema mencionado.

Fue hace 50 años, en 1973, que Gruzinski se adentró en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús –el archivo general de los documentos históricos de los jesuitas– para comenzar sus investigaciones sobre la historia y sociedad mexicanas, sobre todo desde el crucial siglo XVI, ya que fue en ese periodo y latitudes cuando por primera vez comenzó a gestarse un nuevo estilo de sociedad que integraba rostros, costumbres, creencias, cosmovisiones e informaciones europeas, africanas y asiáticas con las del llamado Nuevo Mundo. Aquellos años de estudios históricos, etnológicos y antropológicos dieron como fruto una tesis de doctorado de estado que, bajo la dirección de François Chevalier, Gruzinski presentó en la Sorbona en 1986.[1] Dos años después, en enero de 1988, una versión reducida de aquella monumental investigación doctoral (que constaba de más de mil páginas) fue publicada por la editorial Gallimard con el título *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, (XVIe-XVIIIe siècle)*, obra sobresaliente en la que aborda el proceso de cambios, acomodación, e incluso apropiación, religiosa, social, económica y política que vivieron las poblaciones nativas de la recién establecida Nueva España. El autor no considera ese proceso como como una simple dominación que únicamente hubiese implicado una actitud inerme y pasiva de las poblaciones étnicas, sino que también observa el factor de

---

[1] Anteriormente, Gruzinski había publicado otras obras, como *Les hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale, XVIIe et XVIIIe siécles* (Éditions des Archives Contemporaines, París, 1985) o, en 1979, una *Introducción a la historia de las mentalidades* en colaboración con Solange Alberro y con el sello del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

fascinación que esas mismas poblaciones tuvieron hacia lo que "Occidente" introdujo en sus tierras, como imágenes, creencias, devociones, ritos, historias, textos, técnicas.

Con tal acercamiento, Gruzinski –en esta investigación y varias más– analiza también el desarrollo del mestizaje –o quizá sea mejor referirse a los mestizajes– en el irreversible, complejo y a la vez interesante escenario de la mundialización. Surgen entonces otras obras ya clásicas del autor, como *La guerre des images, de Christophe Colomb à "Blade Runner"* (1989), *La pensé métisse* (1999) y *Les quatre parties du monde* (2004), por mencionar solamente algunas de las que integran la vasta producción literaria del historiador francés.

En su más reciente visita a México para participar en el coloquio mencionado, Gruzinski tuvo a cargo la conferencia titulada "De la colonización alfabética a la colonización digital: de la leyenda dorada a Arknights, el México indígena entre Europa y China (siglos XVI-XXI)". En esta exposición, el autor se refirió a un escrito redactado en náhuatl por el célebre fray Bernardino de Sahagún que se publicó en 1583 con el título de *Psalmodia christiana*. Esta obra consta de una sucesión de salmos para ser cantados y bailados al interior del templo, en continuidad –recordaba Gruzinski– con la antigua tradición prehispánica de los "cuícatl" (cantos y poemas de alabanza y plegaria), pero adaptada a la ritualidad cristiana. Los cánticos de la *Psalmodia* incluyen traducciones de textos bíblicos, así como antífonas o incluso elementos de los relatos hagiográficos de la medieval *Leyenda dorada*. En uno de los salmos del texto –como mostró el historiador– se alude a la festividad de san Antonio de Padua, al que se le adjudica la expresión náhuatl "*tiacauh*", guerrero de gran valentía, término que en la *Psalmodia* también se atribuye a otros santos, como san Sebastián o san Miguel. Lo inesperado, dijo Gruzinski, fue que al rastrear el término *tiacauh* en internet, se le remitió al portal electrónico de un videojuego diseñado en 2019 en China (más precisamente, en Shanghái) llamado "Arknights", el cual emplea esa palabra en náhuatl también para nombrar a un guerrero, pero representado como una especie de dinosaurio. El académico se planteó entonces interrogantes y reflexiones: en un primer momento, ¿cómo es que el *tiacauh* entra en la *Psalmodia* para referirse al santo de Padua?, ¿cómo ese mismo término –apropiado en el siglo XVI por Sahagún– recorre los siglos para integrarse en la nomenclatura de un videojuego chino del siglo XXI?



Así, señaló Gruzinski, la definición de un rol importante para la sociedad mexicana, el guerrero, el *tiacauh*, entra al mundo cristiano y europeo con su inclusión en la *Psalmodia*, y siglos después, el mismo término ingresa en el espacio digital de los diseñadores chinos de videojuegos. De ahí, señaló el expositor, que el tema de la colonización alfabética iniciada en el siglo XVI no se puede circunscribir ni analizar de mejor manera solamente con el estudio de aquel tiempo, sino que es indispensable para el historiador dar cuenta también de lo que sucede en el siglo XXI, pues en el caso referido ya no se trata únicamente de un imaginario religioso ni europeo, sino que ahora contempla un imaginario cibernético-digital, el imaginario de un futuro que se proyecta más allá de un puro divertimento y que no está exento de considerar escenarios distópicos.

Al retomar en su exposición el siglo XVI, Gruzinski indicó el papel fundamental que tuvo la escritura para el sistema colonial, pues sin la escritura jamás se hubiera dado el proceso de colonización que fue forjando la sociedad novohispana, la primera sociedad colonial establecida por los europeos, y cuyo proceso se difundió en otras latitudes y regiones del planeta. De ahí la gran importancia que Europa da al pasado de esta sociedad. Por tanto, aseveró el académico francés, es indispensable caer en la cuenta de la relevancia de la colonización alfabética, la cual comienza a consolidarse en la Nueva España con la instalación en 1539 de la primera imprenta, así como con la labor de escolarizar y latinizar a las elites indígenas del centro de México. En este punto, recordó Gruzinski, no debe olvidarse que esa latinización surge por decisión de las autoridades de la Corona de Castilla, aunque son las instancias eclesiásticas las que la llevan a cabo con los franciscanos en Tlatelolco, varios de ellos de origen flamenco y que tenían la influencia de la tradición educativa de los Hermanos de la Vida Común, quienes dieron origen a la pedagogía escolar moderna en Europa en la Baja Edad Media. Aquí, tengamos en cuenta que tal pedagogía también influyó en los métodos de varias universidades del Viejo Continente, especialmente en los métodos educativos de París, lugar de formación de Ignacio de Loyola y sus primeros compañeros. Loyola quedó tan convencido de la eficacia pedagógica parisina, que retomó el llamado *modus parisiensis* en las disposiciones que los jesuitas debían seguir en los procesos formativos de los colegios y universidades a su cargo.

¿Y cómo reaccionaron los naturales a la colonización alfabética? Los alumnos de Tlatelolco llegaron a escribir el latín incluso en verso, ad-

quirieron esa habilidad de la cultura europea refinada. Aquí se observa, señaló Gruzinski, no solamente la asimilación de los indígenas, sino su gran capacidad intelectual. Por otra parte, al producir documentos como el llamado Códice Florentino, no debemos perder de vista que lo que en aquel entonces y actualmente se conoce del mundo indígena pasó a través de la visión y dimensión intelectual de aquellos nativos latinizados. Además, aquellos alumnos sobresalientes también accedieron al ámbito de la espiritualidad y religiosidad europeas, al traducir en náhuatl textos como la *Imitiatio Christi*, que alcanzó incluso cinco ediciones en lengua mexicana, o incluso varios libros de las Sagradas Escrituras. Si bien la Iglesia prohibía la traducción del texto bíblico en lenguas vernáculas, los indios escaparon a esa prohibición y tuvieron acceso en su lengua nativa a la palabra divina, lo que un español del siglo XVI no podía hacer en la suya. En expresión de Gruzinski, tal hecho "sacralizaba" el náhuatl, pues, a diferencia del castellano, tuvo el mismo rango superior que el latín para expresar la Palabra revelada en los textos vetero y neotestamentarios. De tal manera, la "imposición" de la alfabetización de las elites indígenas las hicieron jugar roles importantes y sobresalientes en aquella sociedad novohispana naciente, lo que, hablando de la universalidad, va a permitir una serie de apropiaciones e integraciones de otras culturas en el mundo indígena. Ya el hecho de acceder a la Biblia en latín hizo entrar a las elites indígenas –sostuvo nuestro expositor– en lo universal que ese mismo texto sagrado representa; e incluso, el dominio del latín introdujo a esos letrados mexicanos, a estos *novi homines* (hombres nuevos) en expresión de Pablo Nazareo de Xaltocan, en el mundo de la antigua cultura literaria y del derecho romano, en el de las Artes liberales, en el del humanismo renacentista, en la República de las Letras. Así, concluía Gruzinski su presentación, no se perdía un mundo para entrar en otro, sino que aquel había sido un momento particular del pasado mexicano que demostró la posibilidad de ser cristiano y asimilar la cultura europea refinada y, al mismo tiempo, de conservar las memorias del linaje de la nobleza indígena y las referencias de su cosmovisión náhuatl.

Tal exposición ayudó a comprender cómo aquellos indios latinizados fueron capaces de moverse en dos mundos, de contribuir a la universalización de su lengua, de integrar y reconciliar culturas sin referencias compartidas, y de ser cimiento para la formación de una sociedad nueva, una sociedad mestiza.



Las aportaciones magistrales de Gruzinski, así como toda su reconocida trayectoria académica, motivaron a la revista *Encartes* a buscar y registrar en formato audiovisual una entrevista con el historiador francés, la cual se realizó el miércoles 26 de abril, último día del coloquio referido al inicio de este texto. Esa fue la oportunidad para conocer mejor su perspectiva, sobre todo el complejo proceso de mundialización que sigue gestándose en la actualidad y cuyos orígenes, como hemos visto, se remontan al siglo XVI. ¿Qué beneficios, a final de cuentas, ha ofrecido la mundialización tanto para una parte como para otra del mundo? ¿Cuáles son los riesgos de la interacción de las diversas sociedades? ¿Cómo entender con el paso del tiempo las distintas "colonizaciones" en la historia, no solamente la del Nuevo Mundo, sino las que ya se habían dado en las otras partes del planeta? ¿Qué características tuvo la colonización ibérica? ¿Hay paralelismos de tal proceso con los que se llevaron a cabo en otras latitudes del Nuevo Mundo, como el de la colonización portuguesa en Brasil? ¿Cómo considerar ahora la posición y rol de México en el escenario de la mundialización, a diferencia del que tuvo y se quiso fomentar en el siglo XVI?

De manera clara y sencilla, Serge Gruzinski fue comentando sus reflexiones surgidas con estos cuestionamientos, y subrayó la movilidad que surgió en el pasado y las diferencias que había entre esos procesos cuando fueron llevados a cabo por conquistadores, comerciantes o misioneros; de igual manera, reafirmó que, si bien hay colonización, también hay la creación de una sociedad nueva que nunca antes había existido, y en la que uno de sus elementos fundamentales es el mestizaje, con el trasfondo de nociones y referencias locales, pero también globales, universales. Al terminar la entrevista, Gruzinski hizo alusión al rol de la Compañía de Jesús en el proceso de mundialización, indicando que los jesuitas tuvieron una actuación fundamental en la transmisión de informaciones entre la Nueva España y reinos lejanos, como China, lo cual motivó a proyectar el deseo de expansión del cristianismo a Oriente desde México, ya que la expansión política y comercial siempre se traducía en términos religiosos: salvar almas.

Invitamos, pues, a los lectores de la revista *Encartes* a escuchar la entrevista completa con uno de los conocedores más destacados del proceso de mundialización y de la historia de México.





Bibliografía

Gruzinski, Serge (1989). *La guerre des images, de Christophe Colomb à "Blade Runner"*. París: Fayard.

— (1999). *La pensé métisse*. París: Fayard.

— (2004). *Les quatre parties du monde*. París: La Martinière.

Arturo Reynoso es ingeniero químico (ITESO, Guadalajara), licenciado en Filosofía (Instituto Libre de Filosofía y Ciencias de la Compañía de Jesús). Maestría en Filosofía Social (ITESO, Guadalajara). Licenciado en Ciencias Religiosas (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México). Maestría y doctorado en Teología con mención en Historia del Cristianismo (Facultés Jésuites de París: Centre Sèvres, París, Francia).

Durante los últimos años ha realizado investigaciones sobre la historia de la Compañía de Jesús, en particular de los ministerios educativo y misionero de los jesuitas. Ha profundizado sus estudios en la historia de la Compañía en México durante el periodo virreinal y en la obra de Francisco Xavier Clavigero.

Ha publicado libros, artículos y elaborado materiales de divulgación en temas históricos, teológicos, bíblicos, éticos y educativos. Ha sido director de instituciones sociales e instancias académicas y editoriales en Bolivia y en México.

Actualmente es académico e investigador en la Dirección de Información Académica del ITESO, y coordinador de la Comisión de Memoria, Historia y Patrimonio auspiciada por la Conferencia de Provinciales Jesuitas de América Latina (CPAL). Su formación y trabajo en la Compañía de Jesús, en la que ingresó en 1989, los ha realizado en México, Bolivia, Francia y Estados Unidos.



Serge Gruzinski (Tourcoing, Francia, 5 de noviembre de 1949). Historiador francés especializado en temas latinoamericanos, perteneciente a la historia de las mentalidades. Es archivista, paleógrafo y doctor en historia. Ha realizado estudios sobre la imagen mestiza y su ingreso a la modernidad en México. En los últimos años realiza investigaciones sobre Brasil y el Imperio portugués. Su última obra publicada es *Les quatre parties du monde* en el año 2004. Actualmente se desempeña como director de investigaciones en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS), dirige la Unidad Mixta de Investigación Empires, Sociétés, Nations, renueva anualmente en París su seminario *Cultures et sociétés de l'Amérique coloniale, XVIe-XIXe siècle* y es director de tesis doctorales en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales.



DISCREPANCIAS

¿DESDE DÓNDE PENSAR Y SUBVERTIR EL ANTROPOCENO? PENSAMIENTO LATINOAMERICANO Y ANTROPOCENOS ALTERNATIVOS

ANALYZING AND SUBVERTING THE ANTHROPOCENE: LATIN AMERICAN THOUGHT AND ALTERNATIVE ANTHROPOCENES

Debaten: Yolanda Massieu, Anthony Goebel y Eleonora Rohland
Modera: Susana Herrera Lima*

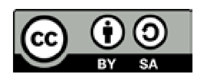
INTRODUCCIÓN

El Antropoceno, como concepto y marco para pensar y producir conocimiento en torno a las problemáticas contemporáneas, ha suscitado múltiples debates sobre la validez y alcances de sus propuestas. La riqueza del concepto ha permitido situar un umbral, un punto de inflexión en la vida planetaria, y ha convocado a diversos marcos disciplinarios para pensar y discutir la compleja articulación de dimensiones que configuran las múltiples crisis globales: el cambio climático, la alteración de la cubierta vegetal, el uso extremo de bienes naturales, la pérdida de la biodiversidad, la alteración y degradación de la biósfera, la contaminación intensiva de los cuerpos de agua superficiales y subterráneos, la demanda energética sin límites.

En tanto, desde las ciencias naturales y de la Tierra, se debate si se trata o no de una nueva era geológica, en la que la intervención de la especie humana tendría un papel primordial; sin embargo, desde las ciencias sociales y las humanidades surgen otros debates. Por una parte, se ha cuestionado la ubicación de *toda* la especie humana como agente de cambio geológico, argumentando que esta concepción diluye matices y diferencias en las atribuciones de responsabilidad por parte de diversos

* Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO).

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▯marzo-agosto 2024, pp. 283-296
Recepción: 17 de enero de 2024 ▯ Aceptación: 18 de enero de 2024
https://encartes.mx





grupos y estratos sociales sobre las consecuencias de las intervenciones y modificaciones del entorno geobiofísico. Se proponen así otros términos para nombrar y situar esta época, cargados de diferentes significados y sentidos: capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno. Por otra parte, desde Latinoamérica, se ha señalado la necesidad de incorporar la dimensión histórica y el análisis del poder para referir el colonialismo y los diferentes extractivismos y neoextractivismos, así como las exclusiones y desigualdades, que han situado a la región de manera subordinada y en desventaja en la crisis múltiple que constituye la era del Antropoceno. En otro ámbito de debates se plantea la factibilidad de alternativas para transitar hacia "otros antropocenos", y se cuestiona qué tan radicales tendrían que ser las transformaciones sistémicas, tanto económicas como políticas, sociales, culturales y tecnológicas, que permitieran este tránsito.

Desde su trabajo como investigadora/investigador social en el mundo contemporáneo, ¿considera que son pertinentes los cuestionamientos al término Antropoceno por no incorporar elementos diferenciadores de orden económico, social y cultural, así como las posiciones de poder desde las que se han provocado las crisis planetarias?

Yolanda Massieu

Considero pertinentes estos cuestionamientos al concepto de Antropoceno, pero hay que hacer precisiones: desde luego que la desigualdad socioeconómica de las sociedades contemporáneas impone dudas sobre la conciencia de los humanos como "especie", que homogeneiza la manera en que nuestras acciones han afectado al medio ambiente y han puesto en riesgo, sin exagerar, la viabilidad de dicha especie y de la vida en general en este planeta. Efectivamente, creo que esta noción oculta que las responsabilidades son diferenciadas y que los efectos de la degradación ambiental impactan también de manera diferente. Por un lado, los sectores privilegiados y las grandes corporaciones tienen mucha más responsabilidad en el deterioro ecológico, además de que el mayor poder adquisitivo de muchas de estas poblaciones les permite no vivir en la misma magnitud los efectos negativos que sí dañan a las grandes masas empobrecidas. Un ejemplo clásico es el acceso al agua: conforme se van acabando las fuentes

del líquido y va avanzando la desertificación en muchos territorios, los grupos privilegiados cuentan con medidas de poder para que no les falte; mientras que los que están en desventaja y no poseen suficiente poder o recursos padecen escasez o carencia total. Sin embargo, creo que eso no debe conducir a la solución fácil de que solo los poderosos son responsables y, por tanto, los únicos a los que se debe culpar de la crisis ambiental.

Es cierto que la era de la modernidad ha favorecido un modo de vida que es depredador ambientalmente porque, en el afán de tener mayores comodidades, se hace un consumo desmedido de energía, se desperdicia el agua, se generan grandes cantidades de basura, entre otras acciones. Por ello considero que sí hay un nivel en el que todos tenemos responsabilidades para sanear al planeta y que todo proyecto que se lleve a cabo desde abajo con este fin, por pequeño que parezca, puede hacer una contribución. La idea de especie, por su parte, sin el afán de homogeneizar a los seres humanos y borrar la desigualdad, sí nos remite a que somos parte de la naturaleza y que hay otros seres vivos y recursos que nos acompañan y son indispensables para la vida, por lo que tampoco debe ser descartada sin más, sino reposicionada en las discusiones sobre desigualdad, responsabilidades y efectos de la degradación ambiental.

Anthony Goebel

La principal crítica al término Antropoceno y al concepto que lo define se relaciona con la referencia intrínseca del término a la “humanidad” en su conjunto, sin distinción de áreas geográficas, clases sociales, sistemas y actividades económicas y otras categorías específicas, con lo que, según se plantea, en lugar de estimular el cambio social y político urgentemente necesario, oscurece la responsabilidad concreta al hacer hincapié en las cualidades intrínsecas humanas, en lugar de hacerlo en las opciones que resultan de los intereses capitalistas establecidos. Hablar del Antropoceno significa, a partir de esta crítica, hablar del capitaloceno (Trischler, 2017: 50-51), por lo que habría que indagar en los orígenes del capitalismo y la expansión de las fronteras de la mercancía para dar cuenta de esta fase actual. Desde esta perspectiva, la crisis actual debe concebirse como un proceso de larga duración en el que se van dibujando nuevas maneras de ordenar la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza, conectando dialécticamente el modo de producción y el modo de extracción (capitalización y apropiación), mediante los cuales el capitalismo se adue-



ña –y después agota rápidamente– de fuentes regionales, para luego expandirse sobre nuevos territorios (Svampa, 2019: 33-53; Machado, 2016; Moore, 2017).

El concepto de "capitaloceno", además de ser ampliamente discutido, estuvo aparejado al desarrollo de una serie de categorías analíticas de carácter específico, relacionadas con los propios sistemas de producción y consumo, las diferencias regionales y los impactos diferenciados de los más variados sociometabolismos en los colectivos sociales más diversos. Plantacionoceno (Haraway, 2016; Lowenhaupt, 2015), econoceno (Norgaard, 2013), tecnoceno (Hornborg, 2015), faloceno (Acosta, 2018) y basuroceno (Armiero, 2021), son solo algunos de estos conceptos desarrollados, ya sea para dar cuenta de dimensiones específicas del Antropoceno reconociendo su difícil generalización, o para rehuir al reduccionismo que se le ha señalado al concepto capitaloceno. A partir de lo anterior considero que las críticas al término Antropoceno son de gran valía, como vías de visibilización de las especificidades y responsabilidades en la construcción sociohistórica de una insustentabilidad que, al tiempo que es global, resulta profundamente diferenciada. Las críticas, empero, dan cuenta a la vez de la necesidad y validez del propio término Antropoceno, sin el que la abundante discusión académica y acción social sobre sus posibilidades y límites no hubiese tenido lugar.

Eleonora Rohland

En primer lugar, el lanzamiento del término Antropoceno por los dos científicos naturales, Paul Crutzen y Eugene Stoermer, en 2000 fue importante para señalar el alcance y la urgencia de esta crisis planetaria. Esta propuesta también aborda una de las dimensiones (el planeta) que resultan difíciles de captar para los investigadores de las humanidades y las ciencias sociales, ya que generalmente se encuentran más allá de sus intereses (y capacidad) de investigación. Además, toca el asunto de la diferencia entre las ciencias naturales y las humanidades mencionada en la introducción de esta sección. En realidad, no se puede reprochar a Crutzen y Stoermer su "estrechez disciplinaria" y, por tanto, su insuficiente inclusión de los factores geopolíticos y sociales. Tampoco se puede acusar de ello a la geología, que es la disciplina líder a la hora de ratificar el Antropoceno como una nueva época geológica. *Pero* es precisamente esta discrepancia entre la

idea científica de un Antropoceno y las implicaciones sociales (e históricas) que esta idea alberga lo que ha alimentado los debates que se vienen produciendo desde hace al menos diez años.

De este punto de fricción han surgido todos los debates en torno al propio concepto de Antropoceno y a la cuestión de la datación de esta época geológica, especialmente apasionante para los historiadores, la cuestión y la crítica del concepto de especie humana como "culpable" del proceso del Antropoceno, así como otra perspectiva muy decolonial y crítica de la "modernidad europea", y cuestiones de gran alcance sobre la justicia ambiental, climática y racial. En mi opinión, el actual cuestionamiento interdisciplinario del concepto del Antropoceno y el trabajo en torno a él siguen siendo muy fructíferos. Por último, pero no por ello menos importante, ha desencadenado un debate intensificado entre científicos sociales y estudiosos de las humanidades del Norte y del Sur globales, sin el cual nuestro *Handbook* CALAS sobre la perspectiva latinoamericana del Antropoceno no habría visto la luz.

Considerando que desde Latinoamérica hay diversas corrientes de pensamiento sobre las crisis contemporáneas, tanto desde el mundo académico y el pensamiento decolonial, como desde otras formas de saber y conocimiento, ¿cuáles son las fortalezas y aportaciones del (los) pensamiento(s) latinoamericano(s) que usted resaltaría en el marco de estos debates?

Yolanda Massieu

Para dar continuidad al razonamiento anterior, es pertinente recordar que las sociedades latinoamericanas son de las más desiguales y degradadas ambientalmente del planeta, en buena medida por la historia de la conquista y la colonización. Ello ha dado como resultado naciones políticamente independientes que sufren aún de los efectos de la colonización, como acertadamente han señalado los teóricos decoloniales (Quijano, 1992; Mignolo, 2008, entre otros). Estos efectos conducen a que la prioridad del cuidado del medio ambiente no aparezca en las dirigencias políticas y las élites; por el contrario, se ha generado una sensación de incapacidad de llegar a un supuesto desarrollo a imagen y semejanza de las



potencias occidentales, que conduce a considerar a la naturaleza y los ecosistemas como meros recursos que deben ser utilizados sin medida para alcanzarlo. Junto con los teóricos decoloniales han surgido planteamientos críticos a este supuesto desarrollo, los sacrificios que han provocado en aras de lograrlo en los países latinoamericanos, así como la urgente necesidad de buscar alternativas distintas y propias (Escobar, 2014).

Paralelamente, desde la Colonia, la extracción sin medida de recursos naturales para satisfacer las necesidades de las metrópolis ha sido una constante. Después de los diversos esfuerzos de industrialización, con sus grados y matices, en que se involucró la región durante el siglo XX, los años recientes, en los que justamente se empieza a hablar de "Antropoceno", han sido testigos de la aparición de un "neoextractivismo" (Svampa, 2019a). En este la mayor fuente de ingreso se basa nuevamente en la exportación de bienes primarios, aun en los gobiernos llamados "progresistas", que han tenido una preocupación de atenuar la desigualdad, pero no de preservar el medio ambiente y buscar formas menos depredadoras de insertarse en el mercado global.

Anthony Goebel

En América Latina, Astrid Ulloa ha advertido de manera atinada sobre la distancia entre las narrativas más globales, ligadas al cambio climático, en clave de Antropoceno y las narrativas críticas latinoamericanas, vinculadas a la conflictividad ambiental, sobre las dinámicas del neoextractivismo (Svampa, 2019: 40).

En el Sur global, pero especialmente en América Latina, existen numerosas experiencias que merecen ser rescatadas como alternativas al neoextractivismo que caracteriza a esta fase del capitalismo neoliberal desde la economía social y solidaria, cuyos sujetos sociales de referencia son los sectores más excluidos (mujeres, indígenas, jóvenes, obreros, campesinos) y cuya lógica se asienta en la producción de *valores de uso* o medios de vida. También hay numerosas experiencias de autoorganización y autogestión de los sectores populares ligadas a la economía social y al autocontrol del proceso de producción, de formas de trabajo no alienado, de reproducción de la vida social y de creación de nuevas formas de comunidad. Estos procesos de trabajo con la naturaleza y no en contra de ella van acompañados de una nueva narrativa político-ambiental, asociada a conceptos como Buen Vivir, Derechos de la Naturaleza, Bienes

Comunes, Ética del Cuidado, entre otros (Svampa, 2019: 44). El rescate de la memoria biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008) y el desarrollo de una ciencia posnormal, cuyo norte es la complejidad y holismo teórico-conceptual, la utilidad social y la coproducción de un conocimiento éticamente orientado a la sustentabilidad de la vida (González de Molina y Toledo, 2012: 169; Jiménez-Buedo y Ramos, 2009: 731; Díaz, Rodríguez y Santana, 2012: 169), son otras alternativas inherentes al paradigma ecológico, surgido como contraposición de la visión moderna del mundo y construido a partir de la crítica, pero también de la inclusión de nuevas teorías y disciplinas científicas. Todas estas alternativas tienen dos características fundamentales que merecen ser destacadas: 1) en la mayor parte de ellas se tiende a difuminar la producción científico-académica de la acción social, dado que ambas tienden a ser interdependientes; y 2) si bien no todas estas contribuciones teóricas, epistemológicas y políticas son exclusivamente latinoamericanas, es en nuestro subcontinente donde han observado tanto un mayor desarrollo académico, como una notable aplicación práctica.

Eleonora Rohland

La fuerza de las contribuciones latinoamericanas al Antropoceno proviene de la larga tradición de crítica latinoamericana al concepto de modernidad (p. ej., Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander) y con ella a la crítica al concepto de desarrollo. En el contexto de la genealogía del Antropoceno, ambas nociones han sido también reexaminadas críticamente por investigadores de los estudios poscoloniales indios (Dipesh Chakrabarty, Amitav Ghosh). Estrechamente relacionada con estos dos temas y particularmente relevante para el tema del Antropoceno está la investigación latinoamericana en ciencias sociales y humanidades sobre el extractivismo y el neoextractivismo (p. ej., Maristella Savmpa, Eduardo Gudynas, Nelson Arellano, Astrid Ulloa), ya que este tema revela la interconexión de los recursos naturales, la (geo)política, la justicia ambiental, el racismo y la vulnerabilidad social. Es precisamente la comprensión de tales interdependencias socioambientales lo que hace realmente claras las complejidades de la crisis del Antropoceno. Esto significa que la investigación latinoamericana sobre supuestos "temas familiares" puede aportar perspectivas nuevas, importantes y, sobre todo, local y regionalmente relevantes al nuevo contexto planetario del Antropoceno. Por otra parte, la



perspectiva del Antropoceno también desafía a esta investigación a pensar en nuevas dimensiones y contextos. Otro aporte característico y muy relevante en América Latina es el conocimiento indígena, inserto en cosmovisiones indígenas, por medio de conceptos como Buen Vivir o *sumak kawsctiva*. Con estos conocimientos, se pueden poner de relieve relaciones alternativas entre el ser humano y la naturaleza; de hecho, para el Norte global pueden pensarse en primer lugar. Estas perspectivas alternativas sobre "el mundo" son una preocupación central cuando se trata de la cuestión de cómo queremos y podemos vivir realmente en este planeta en un futuro próximo y lejano.

Desde su perspectiva, ¿habría alternativas posibles para transitar hacia "otros antropocenos"? ¿Hay "otros antropocenos posibles" sin un cambio sistémico radical?

Yolanda Massieu

Creo que muchos de estos cambios están en marcha y que justamente nuestro continente es un semillero de experiencias sustentables que buscan una mayor equidad social y respeto por la naturaleza. Muchos de estos proyectos surgen desde cosmovisiones de los pueblos originarios, que no son de ninguna manera remanentes del pasado, a pesar de haber sido consideradas como salvajes y atrasadas desde la Colonia y en el discurso del "desarrollo". Es así como tenemos en México, pero no de manera exclusiva, miles de experiencias indígenas, campesinas y urbanas que buscan otra forma de producción y consumo por medio de relaciones de cooperación y de respeto a la naturaleza (Toledo, 2021). Es decir, si bien es necesario un cambio radical para transformar de fondo la carrera hacia la destrucción planetaria que vemos en el Antropoceno global, yo observo experiencias locales que ponen la vida en el centro y buscan constituirse en alternativas viables, algunas de ellas con varias décadas de vida. Se pueden entender estas experiencias como la búsqueda de sociedades biocéntricas, como opción a la homogeneización social que implica el término Antropoceno. Si estos proyectos serán capaces de transformar el poder político nacional y hasta mundial es un tema complejo, pero no cabe duda de que han ido ganando prestigio y legitimidad y, en algunos casos, han influido en cambios políticos, como los programas gubernamentales actuales en

México que buscan promover la agroecología, el planteamiento del Buen Vivir que llegó hasta las constituciones ecuatoriana y boliviana de principios del siglo XXI o el de Derechos de la Naturaleza en el caso ecuatoriano. Si podrán avanzar hacia una transformación radical, está por verse, pues los vaivenes propios de la búsqueda de democracia en Latinoamérica han llevado a retrocesos en el caso de medidas gubernamentales, lo que ha implicado que los procesos biocéntricos sustentables se transformen en resistencias y defensa de los territorios.

Anthony Goebel

Cabe destacar que este reconocimiento de que existen diferentes posicionamientos o contrastes interpretativos no implica el abandono de la noción-síntesis de Antropoceno, sino que más bien lleva a considerar a esta como un campo complejo y heterogéneo, del que emergen narrativas diversas, a veces contrapuestas y, a la vez, propuestas de salidas diferentes a la crisis (Svampa, 2019: 49).

El análisis, la reflexión y la acción social y política que promuevan la creación de alternativas de bienestar colectivo genuinamente sustentables, tendientes a revertir los patrones de injusticia ambiental que reflejan profundas desigualdades multiescalares en términos sociales, etarios, étnicos y de género, son un imperativo ético que no se puede soslayar.

Las alternativas expuestas tienen algo en común: promueven cambios sistémicos radicales (decrecimiento económico, bienestar por encima de "desarrollo", colectivismo en lugar del individualismo dominante, holismo conceptual y epistemológico en lugar del reduccionismo determinista, entre otras posibilidades). Esto implica que, dadas las premisas del Antropoceno como indicador último de insustentabilidad planetaria, se persiga resistirlo para salir de él y no incorporar medidas correctivas mínimas al "Antropoceno dominante", como se propone desde el pretendido "capitalismo verde", considerado a todas luces insuficiente para garantizar la supervivencia de humanos y no humanos en el planeta. Lo anterior no significa que, precisamente por el carácter dominante de la lógica del despojo del capitalismo neoliberal, los cambios y la implementación de alternativas a la(s) lógica(s) del Antropoceno no se puedan o se tengan que llevar adelante de manera gradual, desde abajo, desde los intersticios del poder, como ha sucedido con los cambios históricamente de mayor trascendencia para el bienestar general de los pueblos.



Eleonora Rohland

En primer lugar, creo que debemos tomarnos en serio el diagnóstico del Antropoceno, según el cual los seres humanos, con sus acciones colectivas, tienen un efecto enorme y perjudicial sobre el planeta. Inmediatamente después, por supuesto, debemos diferenciar entre estos "humanos". La política climática internacional (aunque el Antropoceno no pueda equipararse al cambio climático) ya ha establecido un entendimiento de las responsabilidades históricamente diferenciadas por las emisiones de CO_2. El principio de responsabilidades comunes pero diferenciadas (*common but differentiated responsibilities*) también puede aplicarse a la cuestión del Antropoceno. Aunque la perspectiva de la especie ha sido criticada por la falta de diferenciación social y racial y la ausencia de un nivel político, tiene la ventaja de que une a los seres humanos en perspectiva como humanidad y los sitúa en conexión y al mismo nivel que otras especies. Con este ejemplo quiero ilustrar un principio que para mí es importante en el contexto del tema del Antropoceno: analizar los conceptos –aunque quizá no podamos o no queramos aceptarlos en su totalidad– para ver qué perspectivas útiles, desconocidas y desafiantes nos aportan, en lugar de aceptarlos o rechazarlos por completo. Esta propuesta también nos ayuda a seguir comunicándonos y a permanecer conectados más allá de las divisiones disciplinarias. Creo que esta actitud, tal vez ecléctica o experimental, puede ser también una forma de ponernos de acuerdo sobre futuros posibles, es decir, sobre antropocenos alternativos. Para mí, sin embargo, la cuestión del cambio sistémico no concierne "solo" al nivel científico o filosófico (donde los humanistas y los científicos sociales quizá nos encontremos más a gusto), sino también muy claramente al nivel material de nuestras infraestructuras y culturas. No creo que podamos avanzar hacia un futuro alternativo y sostenible –antropocenos alternativos– sin cambiar radicalmente estos sistemas materiales, el uso de combustibles fósiles, que son ahora la base de tantas sociedades de este planeta.



Bibliografía

Acosta, Alberto (2018). "Antropoceno, capitaloceno, faloceno y más", *Rebelión*. Disponible en: https://rebelion.org/antropoceno-capitaloceno-faloceno-y-mas/

Armiero, Marco (2021). *Wasteocene: Stories from the Global Dump*. Cambridge: Cambridge University Press

Díaz, Pablo, Alberto Rodríguez y Agustín Santana (2012). "Fundamentos del paradigma ecológico en las ciencias sociales". *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 10(1), pp. 167-172.

Escobar, Arturo (2014). *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.

González de Molina, Manuel y Víctor Toledo (2011). *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*. Barcelona: Icaria.

Haraway, Donna (2016). "Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales,* año 3, vol. 1, junio, pp. 15-26.

Hornborg, Alf (2015). "The Political Ecology of the Technocene: Uncovering Ecologically Unequal Exchange in the World-System", en Clive Hamilton, Christophe Bonneuil y François Gemenne (eds.). *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. Londres: Routledge, pp. 57-69.

Jiménez-Buedo, María e Irene Ramos (2009). "¿Más allá de la ciencia académica?: modo 2, ciencia posnormal y ciencia posacadémica", *Arbor*, 185(738), pp. 721-737. https://doi.org/10.3989/arbor.2009.738n1048

Lowenhaupt Tsing, Anna (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (2008). "La opción descolonial", *Revista Letral*, núm. 1, pp. 3-22. [http://hdl.handle.net/10481/51072]

Quijano, Aníbal (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena*, 13(29), pp. 11-20.

Machado, Horacio (2016). "Sobre la naturaleza realmente existente, la entidad América y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de especie", *Actuel Marx*, núm. 20, pp. 205-230.

Moore, Jason (2017). "The Capitalocene. Part I: On the Nature and Origins of Our Ecological Crisis", *The Journal of Peasant Studies*, vol. 44, núm. 3, pp. 594-630.



Norgaard, Richard (2013). "The Econocene and the California Delta", *San Francisco Estuary and Watershed Science*, vol. 11, núm. 3, pp. 1-5. https://doi.org/10.15447/sfews.2013v11iss3art9

Toledo, Víctor Manuel (2021). "El poder social. Lecciones para la 4T", *La Jornada*, Opinión, 30 de noviembre. https://www.jornada.com.mx/2021/11/30/opinion/020a1pol

— y Narciso Barrera-Bassols (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.

Trischler, Helmuth (2017). "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?", *Desacatos,* núm. 54, mayo-agosto, pp. 40-57.

Svampa, Maristella (2019). "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, núm. 84, pp. 33-53. https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161

— (2019a). *Las fronteras del neoextractivismo. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: CALAS. https://maristellasvampa.net/wp-content/uploads/2019/11/las-fronteras-del-neoextractivismo-en-LA.pdf

Yolanda Cristina Massieu Trigo tiene doctorado en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México, maestría en Sociología Rural por la Universidad Autónoma de Chapingo y licenciatura en Medicina Veterinaria y Zootecnia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, donde imparte docencia en la licenciatura en Sociología, el posgrado en Desarrollo Rural y la maestría en Sociedades Sustentables. Sus temas de investigación son los siguientes: impactos socioeconómicos, ambientales, políticos y culturales de la biotecnología agrícola; innovación tecnológica en la producción agropecuaria y trabajadores agrícolas; biodiversidad, bienes comunes, ecología política y propiedad intelectual; campesinado y soberanía alimentaria; agrocombustibles y crisis energética; así como problemas socioambientales, socioeconómicos, tecnológicos y políticos en general de la sociedad contemporánea. Hace

trabajo colaborativo con varias organizaciones sociales relacionadas con sus temas de especialidad. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 2. Tiene múltiples publicaciones, entre las que destacan tres libros como autora única, ha presentado más de cien ponencias en diversos eventos académicos y dirigido 45 tesis de licenciatura y posgrado en temas relativos a su especialidad.

Anthony Goebel Mc Dermott es doctor en Historia por la Universidad de Costa Rica. Profesor catedrático de la Escuela de Historia e investigador del Centro de Investigaciones Históricas de América Central (CIHAC) de esa casa de estudios. Actualmente funge como director del posgrado centroamericano en Historia en la Universidad de Costa Rica. Ha realizado diversas investigaciones en las áreas de historia ambiental, historia de la ciencia e historia económica. Sus publicaciones recientes son "Socioecological Transformations at the Specialized Productive Space in Coffee and Sugarcane in the Context of the Green Revolution. Costa Rica (1955–1973)", en *Ecological Economics*, vol. 208, junio, 2023, 107790 (en coautoría con Andrea Montero Mora); "Land and Climate: Natural Constraints and Socio-Environmental Transformations", Robert H. Holden (ed.) (febrero de 2021). *The Oxford Handbook of Central American History*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-34 (digital); "Environmental History of Commodities in Central America", en *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Oxford: Oxford University Press, 2021, pp. 1-28 (en coautoría con Andrea Montero); "Las pandemias olvidadas: el caso de la gripe asiática (A/H2N2) en Costa Rica (1957-1959)", en David Díaz y Ronny Viales (eds.). *Covid-19 e historia en Costa Rica: crisis y pandemias globales y locales (siglos XX-XXI)*, San José: Universidad de Costa Rica, CIHAC, 2022, pp. 173-225.

Eleonora Rohland es profesora de Historia Entrelazada en las Américas en la Universidad de Bielefeld desde 2015. Se formó como historiadora económica, social y medioambiental en la Universidad de Berna (Suiza) y se doctoró en la Universidad del Ruhr de Bochum (Alemania) en 2014. Desde 2017 es cocoordinadora del grupo de investigación Afrontar las Crisis Ambientales en el Centro Maria



Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), Universidad de Bielefeld/ Universidad de Guadalajara, México. También desde 2017 es investigadora principal en el Centro de Investigación Colaborativa (CRC) 1288: "Prácticas de comparación: ordenando y cambiando el mundo" de la Universidad de Bielefeld. Desde 2023 Rohland es miembro de la dirección del Centro de Investigación Interdisciplinaria (ZiF) de la Universidad de Bielefeld. Su investigación actual se centra en la historia del medio ambiente y, en concreto, en la historia de los impactos climáticos y las catástrofes desde la perspectiva de la historia entrelazada. En este contexto, también se interesa por el Antropoceno y su importante (y desigual) prehistoria en las Américas.

Susana Herrera Lima es profesora-investigadora del Departamento de Estudios Socioculturales del ITESO. Doctora en Estudios Científico-Sociales y maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el ITESO. Coordinadora del Seminario Permanente en Estudios del Agua del ITESO. Sus líneas de investigación se sitúan en la intersección entre Comunicación Pública de la Ciencia y Comunicación de problemas socioambientales y sociohídricos. Desarrolla y coordina proyectos de investigación transdisciplinaria y comunicación pública de la ciencia sobre problemáticas socioambientales con participación ciudadana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Docente y tutora en la Maestría en Comunicación de la Ciencia y la Cultura y en el Doctorado en Estudios Científico-Sociales. Cocoordinadora del Laboratorio "El Antropoceno como crisis múltiple. Perspectivas desde América Latina", del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS) y editora de la colección de *Handbooks* del Laboratorio. Investigadora del Observatorio de Comunicación y Cultura del ITESO, ETIUS, donde desarrolla el proyecto de investigación "Comunicación y cultura en la era del Antropoceno". Fundadora y coordinadora de la colección de libros "De la academia al espacio público. Comunicar ciencia en México". Tiene publicaciones nacionales e internacionales, participa en comités editoriales especializados a nivel internacional.



RESEÑAS CRÍTICAS

EN POSICIÓN HORIZONTAL HAY MUCHAS COSAS QUE INVENTAR. *LA HORIZONTALIDAD EN LAS INSTITUCIONES DE PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO: ¿PERSPECTIVA O PARADOJA?*

BOUNDLESS POTENTIAL FOR INVENTION. DOES HORIZONTAL KNOWLEDGE PRODUCTION AT INSTITUTIONS DELIVER PERSPECTIVE OR PARADOX?

José Manuel Valenzuela Arce*



Reseña de:
La horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento: ¿perspectiva o paradoja?, Sarah Corona Berkin (coord.). México: CALAS-Gedisa, 2022, 328 pp.

Hace más de dos décadas, la doctora Sarah Corona Berkin planteó un poderoso concepto que cuestionaba los métodos convencionales de producción de conocimiento, mediante el cual buscaba transformar las relaciones coloniales y heteronómicas de investigaciones cargadas de violencia simbólica por métodos dialógicos de investigación horizontal. Esta propuesta abrevaba en su experiencia de acompañamiento y construcción de saberes con comunidades *wixaritari* en Jalisco y Nayarit.

La producción horizontal de saberes, más que una propuesta teórico-metodológica, constituye una forma de producción dialógica de conocimiento, de relaciones humanas y de opciones incluyentes del mundo frente a las perspectivas vampíricas y extractivistas que consideran a las y los sujetos como objetos de estudio o desubjetivizados y

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 • marzo-agosto 2024, pp. 297-302
Recepción: 23 de febrero de 2023 • Aceptación: 31 de marzo de 2023
https://encartes.mx





apropiados como informantes. Así pues, la producción horizontal de conocimiento busca comprender, interpretar y transformar las condiciones sociales desde la relación dialógica de las diversas voces, miradas y saberes que participan en realidades situadas y asume que una sola perspectiva es incapaz o insuficiente para lograrlo.

La construcción horizontal de conocimientos es un proceso contextual, dialógico y situado que busca una producción colectiva de saberes, en el que todas y todos están presentes desde lugares que no corresponden a las posiciones ni lenguajes originales, sino desde un diálogo mutante de apropiaciones y recreaciones que modifican y amplían los horizontes individuales y colectivos de comprensión, interpretación y participación, evitando la trampa política de intentar conocer a otras y a otros sin su participación.

Desde estos primeros planteamientos, se articuló un destacado colectivo de investigadores que fortalecieron la perspectiva investigativa de horizontalidad mediante la Red de Producción Horizontal de Conocimiento, en la que participan coautores de esta obra que han escrito textos importantes como *Entre voces… Fragmentos de educación "entrecultural"*, de Sarah Corona Berkin (2007), que se basa en las experiencias educativas entre profesores indígenas *wixaritari* y mestizos occidentales sobre la comunicación "entrecultural" y la educación de temas actuales y relevantes para los jóvenes con un posicionamiento que nombra las relaciones políticas entre sujetos distintos y desiguales en el espacio público.

Otro libro que abona en esta línea es *Ver con los otros. Comunicación intercultural* de Jesús Martín Barbero y Sarah Corona Berkin (2017), que incide en los debates académicos preocupados por el papel del campo científico en la (re)producción del orden colonial y la desigualdad social, mediante una plataforma crítica sobre la hegemonía de Occidente y los modos de ver a través de su ciencia y su tecnología, en los que la construcción de la imagen se define por el contexto cultural y su incidencia en el lugar social de las personas.

La vigilancia epistémica y la doble hermenéutica enmarcan el entramado dialógico de *Ver con los otros*, que contiene una acendrada convicción de que se investiga para prefigurar un mundo mejor y requiere que todas y todos participen en la definición de esa compleja estructura dialógica que define lo que he llamado la condición *emtic*, en la que se vulneran y desdibujan las fronteras entre lo *etic* y lo *emic*: el adentro y el afuera, el in-

vestigador que investiga y el objeto de estudio, el yo normalizado y el otro exótico, el conocimiento legitimado y los saberes proscritos.

Otra obra colectiva que antecede al libro objeto de esta reseña es *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología*, editado por Inés Cornejo y Mario Ruffer (2020), que hace una crítica epistemológica sobre la producción de conocimiento que se propuso igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados y ver, desde la metáfora espacial, que la palabra invoca y el horizonte está siempre más allá.

Más que presentar el recorrido trazado desde los ejes temáticos definidos por el libro reseñado, que implica conocimientos personales que los autores han experimentado en las instituciones, los textos abordan las expresiones periféricas, residuales o emergentes de producción de conocimiento que expresan y resisten el peso normalizador, jerárquico y avasallante de las instituciones, reconociendo los límites institucionales que limitan o facilitan la producción de nuevo conocimiento.

La perspectiva reflexiva, crítica e iluminadora de esta obra se apoya en la implicación de sus autores en los entramados institucionales que interpretan las formas coloniales de producción de saberes, las relaciones institucionales burocráticas y disciplinantes, así como la apuesta por visibilizar otras condiciones posibles desde la producción horizontal de saberes orientados a la conformación de proyectos decoloniales y democráticos más igualitarios y participativos.

Las cuatro secciones que conforman este libro corresponden a una taxonomía de instituciones productoras de conocimiento imaginadas como realidades potenciadas por la incorporación de formas horizontales en sus funcionamientos. Estas secciones clasificatorias son identificadas por Sarah Corona Berkin y María del Carmen de la Peza en la "Introducción", ya que toman en consideración el debate a partir de las experiencias internacionales para la producción de conocimiento, las instituciones que tienen como objetivos principales financiar, desarrollar y comunicar producción de conocimiento nuevo; experiencias institucionales estatales que tienen como fin producir conocimiento para la mejor convivencia pública y la burocracia como condición de existencia de las instituciones del Estado moderno.

La apuesta horizontal por establecer métodos de producción de conocimiento se inscribe en una perspectiva humanista que busca evitar la desubjetivación de quienes participan en el diálogo germinal de saberes, a



quienes frecuentemente se reduce a cosas u objetos, se niega su interlocución, se degradan sus conocimientos o se reducen a insumos para metainterpretaciones validadas desde los desvencijados y cansinos códigos que sostienen el sistema disciplinario de las ciencias sociales.

El método horizontal de producción de conocimiento pretende transformar el saber-poder en poder-saber y poder-conocer. Esta propuesta está inscrita en las zonas de contacto entre saberes, actores y situaciones sociales diferentes y desiguales, por lo cual debe cumplir una función estratégica de deconstrucción de los poderes que producen, reproducen, estructuran e instituyen esas relaciones desiguales y subalternas. La deconstrucción horizontal de poderes permite desnudar la apariencia de objetividad y la asepsia metodológica que encubren el papel de las perspectivas heteronómicas en la reproducción del orden social, sus entramados ideológicos y los poderes que lo mantienen y reproducen.

Resulta interesante analizar los textos que componen esta obra en clave de deconstrucción horizontal de conocimientos y poderes inter e intrainstitucionales de acuerdo con las pistas, experiencias y propuestas que realizan sus autores, como ocurre con los entramados de poder-saber inscritos en las relaciones y proyectos de cooperación internacional analizados por Gabriela Sánchez Gutiérrez y Raúl Cabrera Amador en "Instituciones internacionales. Horizontalidad e instituciones de cooperación internacional"; en "Algunas rutas para descolonizar la investigación internacional: desandando el poder en sentido contrario" de Renée de la Torre, así como en "Horizontalizar las Naciones Unidas: la experiencia de los pueblos indígenas" de Jochen Kemner.

En *La horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento: ¿perspectiva o paradoja?* se interrogan de manera crítica los funcionamientos, organización, criterios y entramados de poder que definen la acción de las instituciones dedicadas a generar, organizar y administrar la producción de conocimiento científico, como se aprecia en el texto de María del Carmen de la Peza Casares: "La horizontalidad en las instituciones de financiamiento a la ciencia: el caso del Conacyt México"; o en "Las instituciones de divulgación científica en México: mover el eje comunicativo hacia la horizontalidad" de Mario Andrés De Leo Winkler.

También se incursiona en interpretaciones sobre las jerarquías y estructuras de poder-saber y los dispositivos biopolíticos que definen el funcionamiento y las relaciones asimétricas en instituciones de salud, cul-

turales, psiquiátricas y judiciales, como las que se encuentran en "La horizontalidad en las instituciones de salud" de Beatriz Nogueira Beltrão y Carlos Alberto Navarrete; en "Instituciones estatales. Requerir cultura, administrar el mito: paradojas de la horizontalidad en instituciones culturales estatales" de Mario Rufer y Maai Ortiz y en "De cómo reciprocar" de María G. Lugones.

Asimismo, Sarah Corona Berkin, en el capítulo "La cuarta reforma de los libros de texto gratuito. Un proceso horizontal", ofrece una importante interpretación de los ejes conceptuales y la razón política que organiza a los libros de texto gratuito desde una perspectiva crítica, diacrónica y transexenal. Finalmente, en "Democracia traspapelada. Hacia una crítica de la tramitología realmente existente", David Bak Geler hace una aguda reflexión sobre la incomodidad que generan los entrampados mundos burocráticos –identificados como instancias protectoras de intereses colectivos– a los integrantes de las clases altas y grupos de poder, para quienes las mediaciones burocráticas devienen en estorbos farragosos, debido a que se encuentran acostumbrados a imponer sus voluntades e intereses sin obstáculos, molestias o regulaciones.

Más allá de los proyectos de investigación y las redes académicas generadas, la Red de Producción Horizontal de Conocimiento devino en el Programa de Investigación Científica, a la Imre Lakatos, en el que una perspectiva teórico-conceptual organiza campos investigativos de largo aliento que articulan diversas investigaciones y conforman una plataforma heurística y dialógica de investigación-acción e incidencia, hecha desde relaciones de horizontalidad en el proceso de investigación-transformación entre sujetos que trastocan la relación investigador e investigado en la generación de conocimientos, proceso que también incide en procesos de cambio de sus entramados proxémicos.

Recomiendo ampliamente *La horizontalidad en las instituciones de producción de conocimiento: ¿perspectiva o paradoja?*, pues lo considero imprescindible para investigadores y personal docente interesados en la construcción de procesos investigativos que busquen incidir en la realidad social para transformarla en un mejor lugar para vivir, más incluyente, más democrático y más feliz.





Bibliografía

Corona, Sarah (2007). *Entre voces… Fragmentos de educación "entrecultural"*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Barbero, Jesús Martín y Sarah Corona Berkin (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. México: FCE.

Cornejo, Inés y Mario Ruffer (eds.) (2020). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. Buenos Aires: CLACSO; México: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados (CALAS).

José Manuel Valenzuela Arce, profesor investigador emérito de El Colegio de la Frontera Norte e investigador emérito del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conahcyt. Es doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por El Colegio de México y doctor *honoris causa* por la Universidad Autónoma de Baja California. Sus obras han sido pioneras y de gran importancia para la comprensión de los procesos socioculturales que definen a la frontera México-Estados Unidos, los estudios culturales latinoamericanos, las culturas populares y los movimientos juveniles en América Latina y Estados Unidos. Sus libros más recientes son: *La danza de los extintos. Juvenicidio, violencias y poderes sicarios en América Latina*. México: UDG/COLEF, 2022; y *Cuchumá. La montaña sagrada de Tecate*. México: Gedisa/COLEF, 2022. Actualmente realiza una estancia sabática de investigación en la Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigaciones Culturales-Museo.

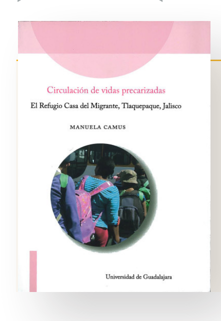


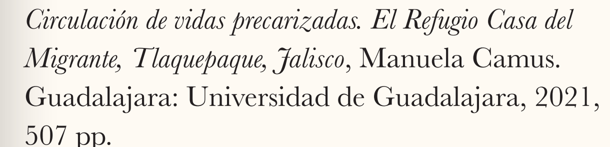
RESEÑAS CRÍTICAS

UNA VISIÓN MULTIDIMENSIONAL DE LA MOVILIDAD HUMANA

A MULTIDIMENSIONAL VISION OF HUMAN MOBILITY

Ofelia Woo Morales*





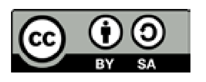


Reseña de:
Circulación de vidas precarizadas. El Refugio Casa del Migrante, Tlaquepaque, Jalisco, Manuela Camus. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2021, 507 pp.

La extensa e importante obra de Manuela Camus es muy original: se compone de un apartado que puede considerarse la introducción, ocho capítulos, las reflexiones finales y un anexo. La autora nos invita a "mirar las movilidades desde el Sur global" (p. 7), expone y analiza cómo se entretejen las historias de quienes participan y participaron en un proceso de (in)movilidad como resultado de las políticas migratorias y de asilo, tanto de Estados Unidos como de México; pero también explica el contexto de origen de los centroamericanos, las violencias estructurales del modelo neoliberal, así como las del crimen organizado, las pandillas y la violencia familiar a las que están expuestos, hasta llegar a lo que llama "la insostenibilidad de la vida", cuando la población tiene que salir de su país. En la obra de Manuela Camus existe una visión multidimensional desde un inicio y el hilo conductor son "las historias de quienes hacen El Refugio Casa del Migrante, Tlaquepaque, Jalisco" (p. 7); en este "micro

* Universidad de Guadalajara.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▫ marzo-agosto 2024, pp. 303-309
Recepción: 1 de febrero de 2023 ▫ Aceptación: 18 de mayo de 2023
https://encartes.mx





mundo", como la autora lo denomina, va considerando factores históricos, políticos, sociales, que desarrolla en su escrito y que resume en el anexo "Procesos históricos, flujos y políticas migratorias". En la primera sección del libro, Camus da cuenta de un análisis socioemocional de quienes son parte de este "micro mundo" con una visión "glocal", hilando sus historias en procesos locales, nacionales e internacionales. Recupera las dimensiones culturales y socioeconómicas de las personas migrantes en el contexto de su lugar de origen, articulando los efectos de las políticas migratorias que han transformado y configurado nuevos patrones y modalidades migratorias, las trayectorias individuales que se habían presentado históricamente y, en años recientes, las movilizaciones de grupos y colectivos a las que se les ha llamado "caravanas de migrantes", un eufemismo para no reconocer el éxodo de población que huye de su país para lograr una mejor vida o para sobrevivir como resultado del modelo neoliberal.

En la segunda parte, que va del capítulo tres al ocho, analiza el sentido humano de todos los involucrados en el proceso migratorio, proponiendo nuevas formas de acercamientos conceptuales y perspectivas analíticas para comprender y explicar los nuevos retos de las movilizaciones humanas. El centro de análisis es El Refugio Casa del Migrante, en el que recupera el trabajo etnográfico y colaborativo realizado durante nueve años. Es ahí donde observa, identifica y escribe la historia de una gran cantidad de personas con las que la autora ha interactuado: la población migrante, los voluntarios, el coordinador del lugar, los vecinos, quienes forman parte de la vida del albergue. Recupera las vidas cotidianas, sus logros, sus problemáticas, como expresión de sus vidas precarizadas, pero solidarias; refleja también sus desavenencias, aunque la comunidad permanece siempre unida para ayudar a personas que no son sus vecinos, ni sus paisanos, pues no son mexicanos. Son migrantes que tal vez se queden horas o días, se vayan o regresen, puede ser que no conozca lo que les deparó el periplo a todos, pero Manuela expone en su texto cómo logra seguirles los pasos a algunos migrantes, como el caso de Rossana y Omar o de las hermanas Sánchez, por mencionar algunas personas. Esto le permite reconstruir las historias de hombres, mujeres, familias que lograron llegar a Estados Unidos o se vieron forzados a regresar a su tierra, o continuar en este ir y venir que ha sido la vida para algunos migrantes como resultado o consecuencia de las políticas migratorias cada vez más restrictivas.

Asimismo, dedica un capítulo extenso a la pandemia de coronavirus que incluye las etapas del "confinamiento", la "nueva normalidad" y la "normalidad" y expone la vida en El Refugio Casa del Migrante, las relaciones de solidaridad que siempre se han presentado, pero también el surgimiento de nuevos conflictos por la espera forzada, por las estrategias de atención a quienes no pueden entrar y los nuevos proyectos para apoyar la integración de migrantes centroamericanos. Posteriormente escribe un apartado sobre los retos que enfrenta El Refugio Casa del Migrante.

Es un libro extenso, de 507 páginas, en las que Manuela Camus combina la narrativa de las historias contadas para exponer desde la médula los sentires, saberes y conflictos que viven los protagonistas de esta obra, pero también desde la construcción del conocimiento sobre las movilidades humanas. Sus ejes de análisis son las violencias, la precarización de la vida, la zona gris, el abandono, la movilidad humana y el desplazamiento forzado, que tienen diferentes expresiones, experiencias desde un análisis interseccional, de acuerdo con el género, la raza, la clase, la nacionalidad, la edad, temas que analiza la autora de esta excelente obra.

Camus pone en el centro del análisis conceptual la precariedad y la precarización que ayudan a explicar la exposición e incertidumbre de la población que vive, sobrevive y establece estrategias para continuar su periplo, ya sea en la vida real o como parte de su imaginario. También analiza cómo esta población migrante llega a un contexto de precariedad, la colonia donde se ubica El Refugio Casa del Migrante, lugar en el que encuentran relaciones de fricción pero también de empatía, ya que la comunidad que interactúa con el albergue sufre de violencias y vulnerabilidades. De ahí que Camus plantea lo que llama la zona gris en la experiencia de las personas migrantes, así como sus espacios de interacción: "la zona gris es un espacio de interrelaciones humanas ambiguas dentro de condiciones extremas de opresión que facilita la disposición de oprimidos a colaborar con el poder (Levi, *Trilogía de Auschwitz*, 2005). Este autor resalta las experiencias físicas y las consecuencias de la ruptura de los códigos de convivencia al experimentarse la zona gris" (p. 68). En el escenario compartido de la zona gris, la autora señala que hay una confusión en los límites de las identidades que se silencian y se ocultan. Es la interacción que tienen con delincuentes y personas que no saben que pertenecen o trabajan para el crimen organizado.



Desde una propuesta de análisis sociológico, la autora narra las interacciones en el albergue, recupera el término de "los chismes", lo que llama "chismorreo", que se lleva a cabo en El Refugio Casa del Migrante:

> esta forma de interactuar verbal no es una práctica trivial, sino que permite socializar, evaluar actitudes o acciones ajenas y propias, administrar conocimiento, negociar creencias y reglas culturales. Los chismosos brindan información sobre la realidad en la que actúan e interactúan, pero también cómo conciben la realidad y cómo se conciben así mismos y a los otros en ella (p. 40).

En la historia de la creación de El Refugio Casa del Migrante, Camus recupera varios actores sociales que son centrales. En esta reseña destacamos solo a algunos: el padre Alberto, cuya vocación para ayudar viene de una tradición familiar, pero también personal, relacionada con la población migrante, además de que participa en proyectos de comunidad y con jóvenes adictos. El padre Alberto estableció la casa del migrante con diversas estrategias para acercar a la población migrante y promover la aceptación de los vecinos asentados a sus alrededores. La autora da cuenta de las acciones de apoyo que brinda el padre Alberto no solo a los migrantes, sino a su comunidad, y el proceso que vivieron para la aceptación de los migrantes. Además, describe las condiciones de irregularidad, informalidad, precariedad en que vive la gente en la colonia Cerro del Cuatro, en donde está asentado el albergue, que no es muy diferente de donde vienen los migrantes. Narra, con lujo de detalles –resultado de su trabajo etnográfico–, el involucramiento que tuvo el padre Alberto para el acondicionamiento del albergue.

Existen otros personajes que también son importantes para su funcionamiento, sobre todo al inicio, como la participación de Raquel Suárez, quien coordinó la casa por más de tres años (2012-2016). Camus expone cómo fue aprendiendo a operar el albergue, las estrategias a las que recurrió, cómo se apoyó de su círculo religioso para que le brindaran ayuda en varias actividades (la limpieza, la comida, los turnos para recibir), pero también de otras relaciones que tenía para obtener donaciones de comida, medicina o para seguir equipando la casa. De acuerdo con el testimonio de Raquel, fue aprendiendo a coordinar y tener autoridad no solo en quienes se sumaban en la ayuda, sino también en los migrantes y en la comu-

nidad; la autora recupera la sensibilidad y el amor al prójimo que Raquel demostraba y expresaba cuando decía que "llegaban muchos migrantes, claro que llegaron asesinos y coyotes y todo, pero aprendí a conocerlos y no juzgarlos, a verlos con una necesidad" (p. 160). Raquel también tuvo que enfrentar a la comunidad por conflictos causados por las conductas de algunos migrantes; a través de esta etnografía densa, la autora recupera los sentires, los saberes que se construyen en la atención día a día en el albergue, que ayudan a comprender las transiciones que tienen quienes están involucrados en las trayectorias de la población migrante.

Manuela Camus también nos expone las experiencias diferenciadas de los hombres y mujeres en los procesos de movilidad. Las mujeres, al ser más vulnerables, tienen que pagar más y buscar protección durante el viaje. Es necesario aclarar que no se niegan la violencia ni los riesgos que sufren los hombres en sus trayectorias migratorias, pero sí es importante enfatizar por qué se destacan las violencias y violaciones que viven y sufren las mujeres migrantes. La autora explica los efectos que han tenido las políticas migratorias de Estados Unidos en las transformaciones de las migraciones, de tal manera que algunos migrantes consideraban que estarían en los albergues como un lugar de paso; sin embargo, han tenido que prolongar su estancia debido a las dificultades para cruzar al vecino país. Asimismo, los y las migrantes generan la expectativa de conseguir una visa humanitaria para poder permanecer en una condición más regular en México mientras se presenta la oportunidad de continuar el viaje para cruzar hacia Estados Unidos.

Como consecuencia de estas políticas se han modificado las trayectorias migratorias y la autora hace una recategorización, ya que algunos migrantes se convierten en lo que llama población satelital: personas irregulares en una inserción precarizada de larga data en la vida de una metrópoli. También están los grupos de múltiples viajes y deportaciones que deambulan de ciudad en ciudad, de albergue en albergue, los llama los "profesionales del camino", abandonados, desarraigados; están también los refugiables y no refugiables, estos últimos no son elegibles y están posicionados en un discurso y reglas que legitiman su exclusión. Asimismo, da cuenta a través de los testimonios que el albergue no necesariamente les permite una integración y seguridad, a pesar de los esfuerzos realizados por la dirección, los voluntarios y los trabajadores del albergue.



Respecto a las transformaciones de El Refugio Casa del Migrante, la autora va recuperando su historia y los cambios en el proceso migratorio no solo con las personas que participan, sino también en el tipo de apoyo que les brinda. Como ha sucedido con la mayoría de los albergues que inician con ayuda humanitaria, sus creadores se concentraban en brindarles comida y aseo; posteriormente, incorporaron otros apoyos como el servicio jurídico para refugiados, la colaboración e involucramiento de las instancias internacionales como el Comité Internacional de la Cruz Roja, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), la Cooperación Alemana para el Desarrollo Sustentable, con proyectos para asesorar solicitudes de refugiados; además, existe la preocupación y el interés de apoyar la integración de la población migrante como el proyecto Casitas, cuyo objetivo era asentar a migrantes centroamericanos en un proceso de integración en Guadalajara, por solo mencionar algunos. La autora expone esta participación multiactor desde un análisis multidimensional del que hacía alusión al inicio de esta reseña, en el que se encuentran imbricadas las vida y trayectorias de migrantes y de colaboradores, de la comunidad que interactúa con ellos y de la participación de organizaciones internacionales, nacionales y locales como la colaboración de FM4 Paso Libre en relación con los procesos socioculturales y políticas migratorias.

La autora da cuenta de la solidaridad, pero también expone los conflictos, las fricciones que existen entre la gente que está involucrada en las actividades de la casa, las nuevas dinámicas, las tensiones con la llegada de familias y las caravanas que iniciaron en 2018, así como también entre los mismos migrantes. Concluye con la exposición de los retos que enfrenta El Refugio Casa del Migrante para convertirse en asociación civil, los desafíos para apoyar a quienes solicitan refugio, no solo con el respaldo institucional de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR), sino también el apoyo de otras organizaciones.

De forma reiterativa pero necesaria hace referencia a la relevancia de estos albergues, que atienden a personas migrantes que están en abandono como expresión de su precariedad, expulsados y excluidos de un orden social: "Son destituidos del sistema legal, pobres, racializados, proscritos, subalternos, desciudadanizados, *homo sacer*" (p. 478). Son las personas que circulan como parte de una (in)movilización de "vidas precarizadas".

Ofelia Woo Morales es doctora en Ciencias Sociales, profesora-investigadora en el Departamento de Estudios Socio-Urbanos de la Universidad de Guadalajara, miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II, Perfil Promep. Temas de interés: migración internacional, especialidad en la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, migración femenina y familiar, migración de retorno y las reformas a la política migratoria. Autora y coordinadora de diversas publicaciones nacionales e internacionales sobre estos temas. Proyectos de investigación en proceso: "La migración mexicana hacia Estados Unidos, entre la permanencia y el retorno" (Universidad de Guadalajara); colaboradora en el proyecto "Las fronteras del siglo XXI: la reconfiguración y nuevas funciones de las fronteras del siglo XXI", El Colegio de la Frontera Norte, convocatoria Ciencia de Frontera, 2019.

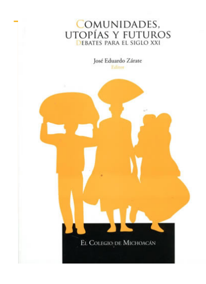


RESEÑAS CRÍTICAS

LA COMUNIDAD EN EL DEBATE ANTROPOLÓGICO LATINOAMERICANO

COMMUNITY IN ANTHROPOLOGICAL DEBATE IN LATIN AMERICA

Andrés Fábregas Puig*



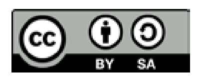
Reseña de:
Comunidades, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI, José Eduardo Zárate (ed.). México: El Colegio de Michoacán, 2022.



Dieciséis académicos y académicas reúnen sus voces en un volumen editado por José Eduardo Zárate Hernández, investigador de El Colegio de Michoacán (COLMICH). El libro contiene una introducción sin firma, fechada el 31 de agosto de 2021, que supongo que fue escrita por el editor de este. Los textos que lo componen se presentan en cuatro partes: en la primera, "Peregrinajes y reasentamientos", escribe Rogelio E. Ruiz Díaz; tres autores más: Javier Serrano, Gastón Perri Sáenz y Fabricio Quispe, unen sus plumas en un texto común, y finaliza esta sección un escrito de Delázkar Rizo. La segunda parte, titulada "Hacia la organización", incluye los textos de José Atahualpa Chávez Valencia, José Filadelfo Martínez Hernández, Octavio Augusto Montes Vega y Santiago Bastos Amigo. La tercera parte, "En la ruta de la esperanza", despliega los escritos de Esteban Krotz, Alicia M. Barabas, Claudio Palma Mancilla y del propio editor, José Eduardo Zárate Hernández. Finaliza el volumen

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 13 ▫ marzo-agosto 2024, pp. 311-314
Recepción: 6 de febrero de 2023 ▫ Aceptación: 4 de mayo de 2023
https://encartes.mx





la sección titulada "Futuros pasados", que presenta las contribuciones de Carlos Alberto Casas Mendoza, Claudia Alejandra Pureco Sánchez y Nubia Cortés Márquez. Una bibliografía general, siglas y acrónimos, así como un índice toponímico completan el volumen.

Si un hilo conductor reúne las aportaciones de este libro, es la reflexión acerca de la búsqueda por un mundo mejor y de los caminos que en diversos contextos se transitan para lograrlo. Así lo anuncia la "Introducción", que invoca a los sueños, los deseos o incluso las fantasías como impulsos para pensar el cambio social. Cito: "Pero imaginar otros mundos o arreglos sociales posibles es también el centro de las utopías, y esa es una acción constante de los grupos subordinados, aunque sus resultados puedan ser muy diversos, incluso contradictorios" (p. 9). Por supuesto, estos textos son el resultado de una detallada reflexión de quienes los escribieron, como lo expresa la intensa discusión al analizar conceptos como utopía, comunidad y futuro, que ayudan a entender las alternativas actuales para erradicar la economía política del capitalismo. Justo la introducción aborda el vínculo entre los conceptos referidos y con ello dota al lector de información básica para comprender el contexto general de la obra. Así pues, las cuatro partes expresan diferentes acercamientos a la vinculación entre utopía, comunidad y futuro en contextos etnográficos diversos.

El lector deberá tomar en cuenta esta orientación general porque en ello radica la unicidad de la obra. Es, además, la exploración de dicha vinculación entre los conceptos mencionados lo que permite profundizar en el entendimiento de la complejidad de cada uno de los casos expuestos en el libro. Ejemplo de ello es lo que Rogelio E. Ruiz escribe acerca de la colonia rusa en el Valle de Guadalupe, Baja California; o lo que narra Delázkar Rizo sobre un par de comunidades en Chiapas –una zapatista y otra referida con organizaciones internacionales–, artículos que conducen al lector a examinar contextos de articulación de lo utópico, lo comunal y la visión de futuro en términos de una movilización territorial que busca cómo reconstruir la vida en común al suprimir las normas impuestas por el capitalismo.

En otra dimensión, pero buscando la misma articulación de utopía, comunidad y futuro, los autores de la segunda parte del libro describen y discuten los avatares de la lucha por recomponer la organización comunitaria. Es el caso de Cherán, Michoacán, convertido ya en un ícono de las luchas sociales actuales en México, sobre el que describe y reflexiona

Atahualpa Chávez. Los desastres naturales y sus consecuencias, así como los esfuerzos por rehacer la vida es lo que José Filadelfo Martínez examina en el caso de Honduras. En un distante caso en apariencia, en términos de lo que se discute en el libro, Octavio Montes expone la experiencia de cooperativas de consumidores, una en Cataluña y otra en México. Lo fundamental es que ambas cooperativas –que operan en contextos culturales y geográficos diferentes– se ven unidas por el entorno del consumismo capitalista y la resistencia de configuraciones comunitarias para hacerse del control de un mercado que, como lo es el capitalista, oscila a conveniencia de quienes acaparan los recursos. Termina este apartado con el escrito de Santiago Bastos, que nos sitúa en una lucha muy añeja y a la vez contemporánea de la que ha sido testigo puntual, como es el caso de la comunidad de Mezcala en la ribera del lago de Chapala, Jalisco. El caso de Mezcala es ilustrativo de la articulación de dimensiones de variedad étnica con desigualdades clasistas, ya que es una comunidad que ha peleado largamente la restitución de sus tierras que usurpó un empresario capitalista. Recientemente la comunidad de Mezcala recuperó diez hectáreas de esas tierras que le pertenecen, logro que fue muy celebrado por los habitantes del lugar.

En la tercera parte se exponen un texto teórico de Esteban Krotz y tres escritos de reflexión etnográfica basados en casos de comunidades latinoamericanas. Mientras Krotz pasa revista a la trayectoria del concepto de utopía y su influencia para configurar comunidades y epistemologías, incluyendo el planteamiento antropológico, Alicia Barabas –experta en el conocimiento de las realidades de los pueblos indígenas de Oaxaca– describe la vigencia de la comunidad en la sierra norte del estado sureño de México. Barabas, con la maestría que la caracteriza, relata cómo una pandemia como la reciente del covid-19 fue enfrentada con éxito por estas comunidades apoyadas en sus añejas tradiciones y largas experiencias de lucha. Por su parte, Claudio Palma narra las luchas del pueblo mapuche de Chile por recuperar sus territorios históricos que han sido ocupados ilegalmente. Vale la comparación con la lucha de Cherán y de Mezcala. Cierra esta sección un texto de José Eduardo Zárate que se refiere a disputas muy añejas del pueblo purépecha en defensa de sus derechos, de sus visiones del mundo, de su vida.

La última parte del libro, titulada en forma significativa “Futuro pasado”, la escriben Carlos Alberto Casas, Claudia Alejandra Pureco y Nubia



Cortés. Es un cierre de la obra congruente con las secciones anteriores. En los tres casos se explora cómo la lucha por un mundo mejor, un mundo pensado para el porvenir, modifica la vida concreta en el contexto etnográfico que describe el antropólogo o la antropóloga. Los textos muestran que en el presente se contienen aquellas relaciones empíricas que están en capacidad de ser el sustento para el cambio social, trátese de la lucha por la naturaleza –como en el texto de Carlos Casas– o los esfuerzos por recuperar el sentido del ritual entre los nahuas de Zongolica, que también describe Casas. En el texto de Claudia Pureco se establece una reflexión que engarza al proyecto de Vasco de Quiroga en el siglo XVI, inspirado en la *Utopía* de Tomás Moro, con los barrios actuales de Santa María del Cobre, comunidad que, como otras de Michoacán, construye su autonomía.

Comunidad, utopías y futuros. Debates para el siglo XXI es uno de esos libros que marcan momentos importantes en la discusión de temas centrales para la sociedad y para las propias ciencias sociales.

Andrés Fábregas Puig es etnólogo con especialidad en etnohistoria y con el grado académico de maestro en Ciencias Antropológicas en la Escuela Nacional de Antropología e Historia; doctor en Ciencias Antropológicas en el CIESAS-México. Es miembro fundador del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa y del CIESAS-Sureste y de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, además de contribuir en la reorganización del Instituto Chiapaneco de Cultura. Fue condecorado con el Premio Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales, otorgado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Ha sido profesor de Antropología en varios países de América Latina, en España y en universidades mexicanas. Ha publicado libros, ensayos, artículos, reseñas y textos de divulgación; es miembro del Sistema Nacional de Investigadores.